

翻譯文集第五輯目次

法相唯識學概說-----	
各人要在自己的崗位上努力-----	
漢藏教理院訓條-----	
對學生會籌備員的訓勉-----	
僧伽和政治-----	
佛法應如何普及世間-----	
信心-----	
學佛的下手方便-----	
優婆夷教育和佛化家庭-----	
佛學會和實現佛化-----	
佛學和文化-----	
佛學和宗教哲學與科學哲學-----	
佛法和哲學-----	
唯物唯心唯生哲學和佛學-----	
心理建設-----	
大乘漸教和進化論-----	
人生問題的解決-----	
身命觀和人生觀-----	
從無我唯心的宇宙觀到平等自由的生人觀-----	
菩薩的政治-----	
中國近代的民族生活-----	
帝王從神民主從佛的根據-----	
國家觀念在宇宙觀上的根據-----	
心理革命-----	
法學和佛學-----	
三增上學和三育-----	

佛學和醫學	-----
佛學和國術	-----
佛教美術和佛教	-----
讀西藏比丘血淚書告中央政府和國民	-----
西藏問題的適當解決	-----
評大乘起信論的考證	-----
評陳獨秀的自殺論	-----
評胡適的戴震哲學	-----
閱回教改造雜誌第一期	-----
致吳稚暉先生書	-----
致蔣介石先生書	-----
談學佛須止惡行善	-----
論甘地	-----
救僧運動	-----

法相唯識學概說

二千零八年於多倫多

——民二十一年在廈門大學文哲學會講——

- 一 法相唯識學的略釋
 - 甲 甚麼是法
 - 乙 甚麼是相
 - 丙 甚麼是法相
 - 丁 甚麼是法相唯識
- 二 法相唯識學的由來
 - 甲 出發於究真的要求
 - 1 迷信的神話和設想的玄談
 - 2 實驗的科學和執法的小乘
 - 3 法性的本空和唯識的轉依
 - 乙 出發在存善的要求
 - 1 天神的永生和自我的獨存
 - 2 物質的斷滅和生空的解脫
 - 3 本空的常如和唯識的轉依
- 三 法相唯識學的成立
 - 甲 其他唯心論不能成立的原故
 - 1 主觀唯心論的不能成立
 - 2 客觀唯心論的不能成立
 - 3 意志唯心論的不能成立
 - 4 經驗唯心論的不能成立
 - 5 直覺唯心論的不能成立
 - 6 存疑唯心論的不能成立
 - 乙 法相唯識學能成立的原故
 - 1 獨頭意識和同時六識——虛實問題
 - 2 同時六識和第八識變——象質問題
 - 3 自識所變和他識共變——自共問題

- 4 第八識見和第七識見——自他問題
- 5 八心王法和諸心所法——總別問題
- 6 能緣二分和所緣三分——心境問題
- 7 第八識種和前七識現——因果問題
- 8 第八識現和一切法種——存滅問題
- 9 一切法種和一切法現——同異問題
- 10 前六識業和八六識報——生死問題
- 11 諸法無性和諸法自性——空有問題
- 12 唯識法相和唯識法性——真幻問題
- 13 染唯識界和淨唯識界——凡聖問題
- 14 淨唯識行和淨唯識果——修證問題

四 法相唯識學的利益

一 法相唯識學的略釋

現在所講是法相唯識學概說，是佛學中重要的學問，它的典籍甚多，這次只提唯識學的綱要、作簡單的研究罷。在未講唯識學前，先將法相唯識學的名詞先一一審定。在佛學中有稱為法相學者，有稱為唯識學者，在內容是本同的，今合稱法相唯識學，是有特別的意義存在。近來人或說法相學範圍寬大，如通於大乘小乘的一分去說，唯識學只屬大乘的一分罷了。我意思說法相唯識學應合稱，小乘不應歸入法相學，故用法相唯識學一名；義理詳述在後。今將法相唯識學一名，逐一剖解。

甲 甚麼是法

法字通常指法律、法則而說，義涉抽象。佛學所用法字，較尋常所說法律、法則比較具體，法字的義理，範圍最廣，固此無論具體、抽象，言論上可以談論，思想上可以思想都是。事物上有的，都可以稱它法，即事物上沒有的，有這「沒有」的概

念，亦可以稱它法；分析至極微的是法，集聚成具體亦名法；有變化、有作用名法，無變化、無作用亦名法；乃至龜毛兔角是畢竟無的，亦稱為無法：它的範圍有廣大過人所說萬物的「物」字。法的範圍既如上述廣大，而它定義在甚麼？依佛典說，法有二義：是那二義呢？一、軌範他解，二、持存自性。如說白色，是保持白的自性而存在，就是說法的持存自性義。又能使他人了解它為白而不生起其他誤解，這是說法的軌範他解義。前一能保持它自己的體性，後一使他人了解不生他想。白色如是，其他的亦是一樣；具有這二義的，即可名為法。

乙 甚麼是相

相字、在字義上，通指互相的相——互關義，宰相的相——輔助義，相看的相——看察義，是三方面，如今在這裡都是不取用的。這裡所說的相，是指相貌的相，義相的相，和體相的相三方面，這是法相唯識所取義的。今先講述相貌的相：

1. 相貌的相 平常指由眼識所見的事物來說。但在相貌的能了別，不單只是眼識，眼識外還有意識了知存在的，如心不在焉，視而不見，即意識不注意，眼見同於不見一樣。由意識和眼識同時起作用，所了知長短、廣狹的相貌才生起。色塵是眼和意所明白，有青、黃、赤、白等的顯色，長、短、方、圓等的形狀，及行、住、屈、伸等的表現。這三方面，都是意識作用存在的。

2. 義相的相 意識上所了解的相，名：義相的相。意識所分別、所思維、所判斷，亦都是義相的相。不是前五識——眼、耳、鼻、舌、身識所能了解到的，是意識所取的義相。詳細來說，即第六意識和第七意根所取的相。第七末那識在隱微不知不

覺中、取自我的相；其餘一切義相，是意識所取的相。以事實來說，所有過去的回憶，未來的推想，名詞的假設，文字的記載，無論思想到的或知識到的，都可以作為義相的相。通於第六意識和第七末那識，不過六識廣七識略罷。

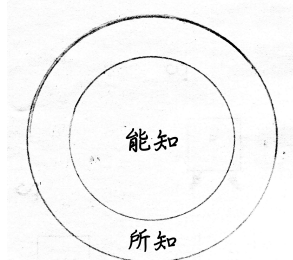
3. 體相的相 這裡所取，是關於一種直接覺到的體相；簡單來說，從實體知覺所得到的，較平常所說直覺更為單純，大略相當心理學上的感覺。最單純實體的感覺，名：體相的相。這相適應於前五識，不適應於第六意識，因第六意識可憑空構撰，這相須有實體刺戟才能覺到，如聲來才有聲覺，味來才有味覺等。然而意識和前五識合作所感覺，亦可以稱體相的相，此中單加上意識的義相。第八識所覺到亦是體相的相，因第八識所覺到亦有實體。

以上被心知所覺的相，可分三類：一、性境，實有體性的境，即體相的相。二、帶質境，帶質是原相加上、心理主觀的意識作用所取的義相；如眼覺的白，這白的名詞，是意識所取義相的白，不是體相的白，是有別於非白等類來說，故意上所覺的義，雖從白的體想而說，然已不是體相的相，故說它是帶質境。三、獨影境，過去的回憶，將來的推想，乃至名詞上所施設龜毛、兔角等，所有意識的假想，比擬的影像，都稱為獨影境。由上面三類，體相的相通於性境。體相的相，既然通性境，故此佛典中的真如、體性、法性，亦包括在體相內的，以真如為根本無分別智所了知故，真如即無相的實體。義相的相，通帶質獨影。相貌的相，即通性境和帶質二境。以上所說三相和三境的關係，大略是這樣。

心知的所了知，即所取的相。相字、除以上三種義外，尚有自相、共相、差別相、因相、果相五種。如說鋼筆，鋼筆的自身為自相；一說鋼筆，即一切鋼筆都包括在內，此鋼筆是無數鋼筆中一，此為共相；又此筆屬鋼製，所有鋼製的筆為同類，非鋼製便不是同類，從多數的關係上，即顯出它的差別相；明白此鋼筆如何造成功為因相；從因相推究它結果名為果相。所有思想上能分別的皆有五相；西洋論理學的同一律（Law of Identity），矛盾律（Law of Contradiction），因果律（Law of Cause and effect），即通此相的義。

丙 甚麼是法相

法義和相義已各別說明如上，今將法相二字合說。法相，所知一切法的相貌、義相和體相便是。佛典有「能知」「所知」二義：所知即是被知，一切法都是所知，和所知相對的是能知，能知說人類和其他動物、心靈上能了知作用。不過能知亦是所



知，使能知不是所知，亦不知它有此能知的。可知能知必為所知，惟所知不一定即是能知；它範圍的大小，亦如下圖：

能知為所知的一部份，所知的範圍廣大、而能知的範圍狹窄。如一切法是所知，一切法中一部份

心法是能知，同時亦可以作為所知；如意識上起一剎那的知識，即此了知一剎那的知識是能知，其餘都是所知。所知的知識即能了知的知識，故此不離能知，而能知又為所知的一分，故能知亦包括在所知的。——如見分緣相分時，即是自證分的所緣，故此能知同時即是所知。——知識能知亦所知法的一分，故此法相包括所知一切法的相貌、義相及體相。梵語爾燄，譯名所知義，或境義，即一切法為所知境。

其次、法又分為五法藏，即名——能詮表種種事物，相——為名所詮表的事物，分別——識能分別，正智——離虛妄分別的能了知，真如——正智所知的法體。能以五法含攝一切，故以藏名，如四庫全書的庫。復次、相又為遍計所執、依他起、圓成實的三性相：一、遍計所執，說義相中的顛倒虛妄相。二、依他起，依因緣和合所起的相。三、圓成實，說圓滿成就真實不變的體相。

丁 甚麼是法相唯識

法相是說所知一切法的相貌、義相和體相。一切法無窮無盡，不可勝說的，然而研究法相唯識學者，最重要、最基本的是在百法，天親百法明門論和大乘五蘊論等，可尋究參考的。百法中，第一種為心法 *citta-dharma*，略有八種：一、眼識 *cak!sur-ujn~a^na*，二、耳識 *s/rotra-ui.*，三、鼻識 *ghia^n!!a-ui.*，四、舌識 *jihua^ui.*，五、身識 *ka^ya-ui.*，六、意識 *mano-ui.*，七、末那識 *manas-ui.* 八、阿賴耶識 *a^laya-ui.*。第二種心所有法 *caitta-dharma*，又有五類。一、遍行 *saruatra-ga*，五者：一、作意 *manaska^ra*，二、觸 *spars/a*，三、受 *vedana^*，四、想 *samjn~a^*，五、思 *cetana^*。二、別境 *viniyata* 五

者：一、欲chandas，二、念smr!ti，三、勝解
 adhim-ok!sa，四、三摩地sama^dhi，五、慧
 prajn~a^。三、善心所kusa/la十一者：一、信
 s/raddha^，二、精進virya，三、慚hri^，四、愧
 apatrapa^，五、無貪alodha，六、無瞋adves!a，
 七、無癡amoha，八、輕pras/radda，
 九、不放逸aprama^da，十、不害ahim!sa^，十一、
 行捨upeks!a^。四、不善心所akus/ala中，初、根本
 煩惱mu^la-kles/a六者：一、貪ra^ga，二、瞋
 pratigha，三、癡mu^d!ha，四、慢ma^na，
 五、疑vicitsa^，六、惡見mithya^-dr!s!t!i。次隨煩
 惱upakles/a^二十者：一、忿krodha，二、恨
 upana^ha，三、覆mraks!a，四、惱prada^sa，五、
 慳ma^tsarya，六、嫉irs!ya^，七、誑s/a^t!hya，
 八、諂ma^ya^，九、害vihim!sa^，十、憍mada，十
 一、無慚a^hrikyā，十二、無愧anapatra^pya，十
 三、慳沈stya^na，十四、掉舉audhatya，十五、不
 信a^s/raddhya，十六、懈怠kaus/idya，十七、放逸
 prama^da，十八、失念mus!itasmr!ti，十九、散亂
 viks!epa，二十、不正知asam!prajanya。五、不定心
 所aniyata四者：一、悔kaukr!tya，二、眠middha，
 三、尋vitarka，四、伺vica^ra。第三種色法ru^pa-
 dharma略有十一種：一、眼根caks!u二、耳根
 s/rotra，三、鼻根ghra^n!a，四、舌根jihva^，五、
 身根ka^ya，六、色塵ru^pa，七、聲/sadha，八、香
 塵gardha，九、味塵rasa，十、觸塵spars/ana，十
 一、法處所攝色。第四種心不相應行法citta-
 viprayukta-dharma二十四種：一、得pra^pti，二、
 命根jivie\$ndriya，三、眾同分nika^ya-sadha^ga，
 四、異生性prthag-janatva，五、無想報

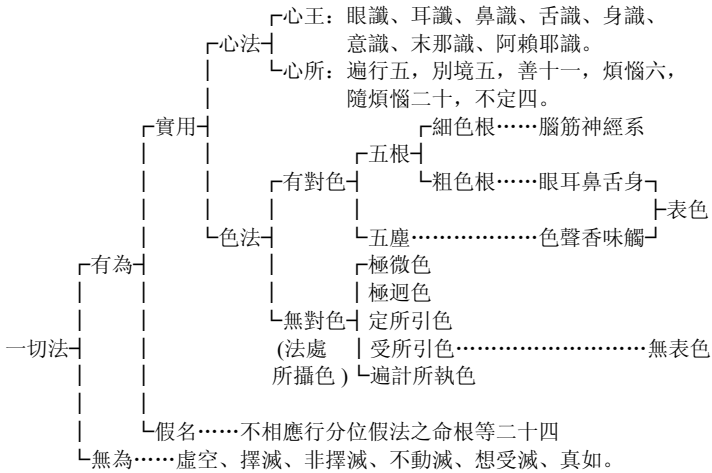
a^sam!jn~ika, 六、無想定a^sam!jn~i-sama^patti, 七、滅盡定nirodha-sama^patti, 八、名身na^ma-ka^ya, 九、句身pada-ka^ya, 十、文身vyan~jana-ka^ya, 十一、生ja^ti, 十二、老jara^, 十三、住sahiti, 十四、無常anityata^, 十五、流轉pravr!tti, 十六、定異pratiyama, 十七、相應yoga, 十八、勢速java, 十九、次第anukrama, 二十、方des/a, 二十一、時ka^la, 二十二、數sam!khya^, 二十三、和合性sa^magri^, 二十四、不和合性asa^magri^。第五種無為法asam!skr!ta-dharma者：一、虛空無為a^ka^s/a, 二、擇滅無為pratisam!-khya^-nirodh, 三、非擇滅無為apratism!khya^-nirodha, 四、不動無為, 五、想受滅無為, 六、真如無為。

錄者按：上來所採錄的英文譯名，其意義雖或不完全，然大致不謬，而可作從西文以研究佛學的一指引。

眼、耳、鼻、舌、身，為五根。色、聲、香、味、觸為五境。——觸通能所，此處指所觸。——法處所攝色、為意識所取色，眼等所不能見；如化學上的電子、元子等類，天文學家所推想宇宙的屬此。法處所攝色有五：一、極略色，說分析有質的實色至極微處故得名。二、極迴色，說推測虛空明闇等無質的色，至極遠處難為達到見到的故得名。三、定所引色，說禪定所變現的色、聲、香、味等境故得名。四、受所引色，又名無表色，說受戒時動作上言語上、受感動而得成故名。五、遍計所執色，說於意識假想上虛妄計度執為實有故得名，如有創造世界的上帝，是其例相應的，說能和心合作一事。不相應的，即不能和心合作一事的；如康德

Kant的十二範疇Categories和其他範疇皆屬此。不相應行法有二十四種，今約說八種以示概略：一、類和非類的性，每類分辨出它的特性，如男性、女性、人性、獸性等。二、定和不定的命，此命即命根，說決定或不決定的命運；如天命的命，墨子非命的命，和佛學的命根法等。三、過現未來的宙，一剎那、一月、一年和將來的時間，依色心剎那展構而假立。四、四方上下的名字，四方上下空間的差別，依形質前後、左右而假立。五、一二三多的數，一十百千乃至阿僧祇的數差別。六、點線面積的量，說積點成線、積線成面的量。七、生、異、滅的相，說諸位由發生至變動滅盡的相。八、名、句、文的教等，依名句所成的文字，本是依聲的抑揚、長短、曲直而假立；書本的名、句、文，又依點、畫、橫、豎等色相而假立。它作用在聲色變化上，故屬不相應行法。以上皆從略說的。

有為法有造作、有變化、有功用，無為法是無造作、無變化、無功用。甚麼是虛空無為？非眼所見的虛空，亦不是人物等可通過的空。以眼所見的空，屬色法中的顯色，是有為色法的；以能通過的空，是有為觸法的，變動不停的。此間無為法的虛空，體是常住，無隔別的。甚麼是真如？真如說一切法真實如此的體性：普遍如此，常住如此，一切變化都是依此為體，是名真如。以上五類一切法，總集成為百法。一切法不出此百法，以百法統括一切法，惟使所知境有觀察的範圍罷。今將百法分類列表如下：



今以法相唯識連稱，即示一切法——五法、三相等——皆唯識所現。唯、不離義，識、即百法中的八識和五十一心所，其餘四十一法亦都不能離識而存在；以一切法皆唯識所現，故一切法多分受識的影響而變化。現有二義：一、變現義，例如色法等。二、顯現義，如真如等。法相示唯識的所現，而唯識所現即一切法相；唯識立法相所宗，故法相必宗唯識。所現一切法甚廣，而所變所現一切法的所歸是在唯識，故示宗旨所在：說法相唯識。法相唯識學，即說明唯識法相的學理和理論，凡經論有闡明法相及唯識的義，都是屬它的。

二 法相唯識學的由來

甲 出發於究真的要求——萬有的本因和體質的推究

在學說的產生必有它因由，固然不分古今中外的。佛陀說法，原應眾生的機感作為緣起。自佛典說的，佛的智慧和常人不同，因佛陀經過長久修證的工夫，已得無上正遍覺知，和世人憑五官感驗、

或意識上所推斷的知識，迥異其趣。正因為這樣，佛陀對於萬有真理實相，在一切時一切處如如證明的。換句話說，佛不是創造或主宰世界的人，只是徹底覺悟的人。只有佛和佛，更無言說的必要，因所證諸法性相，都已如如相應。而所以有種種的言說教化，沒有不是因眾生未得佛智前，生出遍計的見，或全不覺悟，或覺悟不澈底，故此欲令同得正覺才說的。可知佛陀不是應眾生心理上的要求，自然是沒有佛所說的法。對於現前宇宙現象和人類，都是有求知的欲望，說對萬有現象的由何因而生，它最後的本質又怎樣？由本質又如何而生出萬有？逼使人作出適當的解答，於是宗教、哲學、科學應運而興。但這些宗教、哲學、科學雖同出推究宇宙萬有的由來和它本體，但所解答，就有正謬淺深的殊異，現分三段來說。

1 迷信的神話和設想的玄談

欲究宇宙萬有的真相，最早即有多神教或一神教的解釋。這種神教的解答，祇可信仰，不能用思想推論。神教以萬物未有前，由神自動所創造，宇宙萬有即以神為體質。基督教上帝創造萬物，印度婆羅門教以大梵天為宇宙萬有的因體，乃至中國神話中所說盤古開闢天地皆屬此。古代人智淺薄，以神為本體而生萬有，自說滿足他對宇宙萬有說明的要求。若從佛法觀察，一切法因緣和合而生，都沒有主宰，如以上帝是創造萬物，彼上帝又是誰造？如說有造，這造便無窮，亦即失去主宰義。如說上帝無造而自生，那萬物又何須待造呢？於事於理，都不能通的，稍有論理思想，沒有不知這是迷信的神話。古代對於迷信神話的宗教外，較宗教為進步的解釋，尚有設想的玄談，即是哲學。在中國有太

極、兩儀、四象等說，說陰陽不分的太極，動後即生兩儀，繼兩儀又生四象，繼四象再生八卦和萬物等。老子以為萬物生於有，有生於無；一生二，二生三，三生萬物等說，計虛無是宇宙萬有的因體。在印度即有數論派（Sa-mkhya system），勝論派（Vaiceshika）等玄談。數論，梵名僧佉，此翻名數，即以智慧數數推度各法的根本立名，從數起論，名為數論。此派計宇宙的根本有二物，純然為二元論（dualism）：一、為精神的「神我」（purusha），二、為未來現在萬有差別的無差別的本體的「自性」（prakiti）。他解釋一切說：由神我忽生要求，和自性相感而生宇宙萬有；欲得解脫，須究明二十五諦的真相，依禪定而止息神我的要求，歸還自性不動的狀態。到最後的結果，惟有神我獨存。勝論亦說明宇宙萬有、有根本的六句義法，即所說實句義（drauya-pada\$rtha），德句義（gun!a-pada\$rtha），業句義（karma-pada\$rtha）有性句義（sa^ma^nya-pada\$rtha），同異句義（uis/es!a-pada\$rtha），及和合句義（samava^ya-pada\$rtha）如說茶杯，此杯的自身即實句義，實句義有地（pr!ithivi^），水（ap），火（tejas），風（va^gu），空（a^ka^s/a），時（ka^la），方（dis/），我（a^tman），意（manas）。杯的堅白，形態，容量，運動等，即德句義。德句義，凡二十四種：一、色（ru^pa），二、味（rasa），三、香（gandha），四、觸（spars/a），五、數（san%khya），六、量（parima^n!a），七、別體（pr!thaktva），八、合（sam!yoga），九、離（cvidha^ga），十、彼體（paratva），十一、此體

(aparātva)，十二、重體 (gurutva)，十三、液體 (dravatva)，十四、潤 (sneha)，十五、聲 (s/adda)，十六、覺 (duddhi)，十七、樂 (sukha)，十八、苦 (duh!kha)，十九、欲 (iccha^)，二十、瞋 (dves!a)，二十一、勤勇 (prayatna)，二十二、法 (dharma)，二十三、非法 (adharmā)，二十四、行 (sam!skara)。杯的作用，即業句義。業共有五種：一、取

(utks!epan!a)，二、捨 (avaks!epan!a)，三、屈 (a^kun~cana)，四、伸 (parisa^ran!a)，五、行 (ganana)。茶杯是有不是無，但別有一大有能有的而有。有體是實德業三的所共。同是茶杯的為同句義，不是茶杯的為異句義。其中又有同中異、異中同。同異體多，實德業三，各有總別的同異。這茶杯為實德業的和合而成，惟別有一能和合者使其和合的，故有不可分離的一種關係 (coinherence) 是名和合義。若實句義九種全備而和合，即成人等有情，以「我」「意」為有情精神的特徵故；若僅有前七——除我意，到成無情物體。在西洋希臘古哲，有說宇宙的因體，由水而成，或由火而成，或由空氣而成，或由地水火風等而成，略同印度順世外道四大極微為因體的。以上中西哲學所推究宇宙的因體，雖較宗教中的計有能造的上帝為進一步，惟只依當前的現象，假想種種意像，以追求宇宙的真實，充其所極，仍為設想的種種玄談罷了！對於求知真實的有何交待？

2 實驗的科學和執法的小乘

從事由五官的驗證，代設想玄談哲學而起的，是實驗的科學？從法國孔德 (Anguste Comte, 1798—1857) 主張建設哲學在科學上，說總合各科學實

驗的結果，作為哲學推論的基礎。他分社會進化有三階段：一、宗教階段，二、玄學階段，三、實證階段。今此一階段以證驗支配一切，遇事皆探本窮源，求最後的解決。作為一切知識，皆須實驗，必須為眼、耳、鼻、舌等五官所能接觸的方為真理。換句話說，這實證階段，不事迷信，不尚玄談，所有神權思想，都破除殆盡，除於科學明證外，其餘不能為究竟。今的科學，它方法多據孔氏所說，發揮而光大的。所說科學，即從實際證驗狀況的如何而敘述它，然後依敘述再加推論以說明它實在。五官驗證所不足的，以器械——顯微鏡、望遠鏡等——來補其未達處，此從事徵驗，固然是科學家的特色。但其徵驗，僅依於五官擴大，雖比玄學較為確實，但五官所驗證，僅能及法的片面一部一部，後雖可由意識歸納以成為系統的理論，亦从零碎組合而成。對於全部宇宙整個人生的真相，仍不能直接覺知。因科學原為部分類別的學術，或物理、或心理、或生理一部分的現象，故只得零片的粗相。以佛學衡量它，科學的實驗和小乘的執法頗為相近。小乘對人觀察，是在物理「色蘊」，生理心理「受蘊、想蘊」等現象的組合，現象以外，並沒有整個的自我存在。而宇宙萬有，亦是由地質、水質、動力、熱力，並加以有情心理、活動的業力組合而成的。小乘說五蘊：一、色蘊、即百法中色法。二、受蘊，五官和色、聲、香、味、觸五相接觸，或受苦，或受樂，或受不苦不樂，亦略相當心理學的感覺，但此受同時亦是感情，以根境相觸為知識的感覺，亦為感情。三、想蘊，從感受境上分出彼此，思想名詞由是而立。四、行蘊，行為的行，或道德或不道德所發動都屬此，見在語言意志活動，行蘊

關係最密切。以上四蘊，皆被知識。五、識蘊，即百法中的心法，在小乘未見到七、八二識的。小乘五蘊的色蘊包括色法，受蘊、想蘊單指五遍行中的受、想，行蘊包括其餘心所有法、心不相應行法，識蘊即包括心法等。小乘和大乘雖有出入處，大部分仍相差不遠。小乘以為宇宙萬有，人生世界，祇有法——五蘊等——的存在，猶如科學以為祇有心理、生理、物理的現象一樣。神我、上帝都是他們所否認，小乘論條理非常精細，亦如科學的嚴密，惟科學是憑五官和器械去證驗，小乘是由戒定所生的智慧，來明白宇宙的法；前為恃外的觀察，後是從內的觀察，此是不同處。故科學小乘所說略同，而所用方法和目標是異，二方面都未能得圓滿。

3 法性的本空和唯識的轉依

法性從小乘法作進一步的解釋，說明萬法本性是空，大般若經、大智度論、中論都屬它。小乘以觀法有而顯我空，說五蘊等諸法恆有，於粗相的物體已見是空，於細微的法仍有未明白，故對於世界上的草木，明自由地、水、火、風無數關係條件而成，無自性可說，而於組成的關係條件、猶執以為實。然若進一步觀察，即一切法中的每一法，亦由眾緣的條件而成，如離眾緣，便無一切法；此一切法，既皆眾緣組合，故此自性本空。此理略近最新科學相對論（Theory of relativity），說一法現見，都是從相對的關係上而顯，在此時、此處四圍的環境和立足的觀點，都和這事物的廣、長、厚等密密相關，假設它周圍的環境、或時處觀點一變，這事物的本身亦即全異。如地球繞日而行，以相對的理或增上緣的理來說，不但日球地球有密切的關係，實由其他行星、流星等相切相磨而成，故知地球繞

日一事，即由迴色的空乃至恆星等，亦沒有不如此有關係，而世人祇取它切近而遺其疏遠的。從法性說，小乘固執的法，亦因緣互集的假相，但和我的空，了無二致。僅有因緣的聚集，而無因緣所共合的實體，僅有緣成的因緣，而無因緣的自性：此法性本空義理。然而僅知法性本空，不知法相句的唯識義，即眾緣所集現的攝持力，何所歸何所與？若從此透過法性本空，即彰法相唯識。自性本空，不是五蘊等滅而說空，乃從眾多因緣法生而無自性去說空。因緣所成法，它自性本空，然亦不是沒有眾緣集合關係的法相。在法相中，心法和心所有法即所說識，不但可以被知作為知識對象，並且本身即是能知識。一切所知識的法，即攝持在能知識中，所有這些都是心理知識中現象，不是離識外另有色等諸法。所覺知的，即為前六識托第八識相分、為本質塵所變的相分，仍在識內而不是外的；見託相起，相挾見生，法相皆是多分受心理知識影響而變化。在知識觀點強度如何，所知識即現如何，知識強度不同，所彰的現象全異，所有知識的法，皆受識的影響而變動。法性說明一切法、從多種因緣所現的相不是固定，其自性本空；法相即彰萬法依心和心所法如幻如化而建立，不於識外別有他物，故說法相唯識。法性本空，可破小乘的法執；而法相唯識，又可顯法性本空中、多種因緣所現的法相非離識而有，皆同為識變的。以法性詮法相，則法相如幻如化，故皆成妙用；以法相顯法性，則法性本空，其相唯識。性相如如，推究萬有的本因和其體質，至此方理善安立。

乙 出發在存善的要求——人的自我及價值的存在

人生，沒有不覺有自我，而一切欲望皆從它生的。而此自我，是隨著死以俱盡，它的性是暫時的嗎？抑人身雖死，而自我有不死的存在，它的性是無窮嗎？若自我隨死以俱盡的，那芸芸眾生，寄生天地間，此數十年和草木有何異呢？為善成仁，作惡行詐，其價值何在呢？假設不是這樣，人生死而有不死的自我存在，彼不死的又何往呢？隨此界以升沈嗎？入他界而受生嗎？如是等等，便有宗教、哲學、倫理出發於存善動機的由來，老古的賢哲篤行其志，或立功，或立德，或立言，覺本身為萬有的中心，期精神的充實以永存，這種要求，豈無所恃而作嗎？俗說：「人死心不死」，即認有自我的價值永存、藉以自慰的，要求有最善永存不滅的標準，於是宗教倫理的說生起；然而它的開始，實由神道的說。現亦分三節來說：

1 天神的永生和自我的獨存

天神的永生和迷信的神話相一致，此神是無始無終無所不在，而人是神所創造所管領的，能將低等性質破除，培植為善的道德，即能夠和神同一永生。此說一興，從者如響，因以為必如是然後自我的價值才能常存，人心因以大慰。至自我的獨存，古印度數論派，即創此說，彼認為生死所以循環不息，是出自我的要求，必須假定慧的力，將自我要求息滅，漸能離自性而獨存。其餘耆那教等，亦無不以自我解脫而獨存，為達最高善的目的。若以法相的理觀察，託神庇護的，雖可慰暫時的煩惱，以神為唯一的依恃；然而認神權為無上，捨自作自受的理於不顧，已犯世間相違等過。而自我的獨存，亦徒為玄想了。

2 物質的斷滅和生空的解脫

科學說人生作何事業，留於團體，或可不朽。如將每人個體觀察，皆依物理為基礎，而此物理的本質，不過化學的十幾種原素組合罷了。心理依物理為基本，最後的在物質，至於心靈等在死後隨質散而斷滅。所說自我、靈魂等等，皆撥為沒有的，自更無所說永生、獨存等。印度的極微論，今世的唯物論，均秉持是說。但小乘證生空的解脫、是在擴充作善的行為，不相抵相抗，乃由相依相益，由戒生定，由定發慧，將世人迷有自我的實體破除，明白內無我，外無實物，向來以物我為實的推求，於此而息，一切心理活動亦隨此而息。得此生空的解脫，表面上雖和質散的斷滅似同，然而科學不從業力解散，雖計斷滅而終不是真滅；小乘從生機上斷滅，是真解脫，這是不同。科學對於善的價值永存仍未達到，而且較小乘猶遜一籌。

3 本空的常如和唯識的轉依

科學主質散的斷滅落於斷滅見，理有未善，固可不談它。即小乘生空的解脫，執有法的實在，於法性法相義理，亦未契合。法性明萬法本空，了無隔礙，常是如此，普遍如此，故說諸法空相，不生不滅，不增不減。亦無生死苦惱可脫，因為萬法本空，本無生滅增減，故說：本空的常如。諸法的本性雖空，然諸法的現象，仍隨因緣的合散而變現；一切法皆依識，故可從識而轉它的。凡不圓滿的有漏法既依識所變，即此不善不圓滿所依的識，改轉它使成為覺悟而圓滿，佛典說轉識成智，即達到善的價值永存的極則了。

三 法相唯識學的成立

由前出發於究真和存善的二重要求，可知法相唯識成立有二動機，在此動機中，即法相唯識學產生的原因。法相唯識學的能否成立，當更考察它理由是否充足，有無事實的證明，和可得相當的效果嗎？和唯識類似的說法，不能不先辨別一下，即各種的唯心論便是。各種唯心論，雖各亦言之成理，持之有故，惟有許多問題不能解決，而卒不能有所成就。故此先將其餘唯心論、不成立的原故逐一闡明，然後始能彰法相唯識學的成立。中國向來對於唯心論，少有系統的理論，只以先哲曾說的太極說等，大概不顯著的唯心論；故今所言唯心論、皆屬西洋哲學。西洋唯心論自古亦有的，至近代乃極其變。古代的唯心論（Spiritualism），實同觀念論（Idealism），觀念不過是一種相；將它稱為唯心論，不如稱為唯理論（Apr-iorism）。現今在此所說，專在近代的西洋唯心論。近代唯心論，其初、因對於多元論、二元論、和唯物論不滿足而興起。以上各論，都可稱為素樸實在論（Naiverealism）；素樸的實在論，以作為耳、目的見聞，即能得事物的實在。故此人覺知的所得，以符合客觀的事物為真確。輕重、厚薄、大小、方圓，沒有不是事物所固具的，心的認識或不認識都一樣；知識所含的性質，不過依事物去認識罷了。素樸實在論係根據一般常識上的見解而演成的，如見這桌子存在，即依這桌子實在加以認識，如以萬有的本，原為眾多不同的實體，便成多元論；說萬有的本原是二種或一種的物，便成二元論或一元論；此稱一元論即唯物論，皆素樸實在論的。近代的唯心論，即起於對素樸實在論的反動，而有主觀、客觀唯心論的產生，今以次第排列，兼論它的得失。

甲 其他唯心論不成立的原故

1 主觀唯心論的不能成立

近代如培根（Bacon）、洛克（Locke）以至休謨（Hume）的經驗派，都說凡可經驗的，即感覺現象；除去所見到的色、所聞到的聲、乃至身上所覺到的觸等、現象的五官感覺經驗外，別無可經驗得到的。向來所說關係法則、貫通理性等，不過實際感覺到的經驗上的條理罷了。因此經驗派的思想得進一步，勃克萊乃發生主觀的唯心論。在勃克萊（Berkleg）否認物質本質的存在，以為一切物性，沒有不是我心的所知，宇宙萬有物體說，不過是我心所知覺的一切，並沒有知覺外另有所說實物存在的；由知覺上發現種種的現象，即自心知覺現象。勃克萊的意、以為一切事物的存在，都在主觀意識內的，主觀意識以外無事物存在，凡存在的即被知覺的。這主觀唯心論，在他一貫的理論上，似亦能成立，然若一推究，就疑問重重。勃氏以一切外物的存在，歸於自心主觀所現的影子，那自心如鏡子，外物如鏡子的影子，如此祇有自心，即他人的人格亦被他否認。推到至極、不過自心的存在罷了，那麼國家、社會和法律、倫理都等同虛設，失去它的效用；這樣顛倒，是世間所共不許！又復當應思：既如你說，所見的桌子，除色、香等外並無實質的存在，然而在夜間無人知覺，至第二日仍有此桌子的存在。試問此桌子在夜間是否繼續存在？若說所見的桌子是由汝心而有，汝心不知覺時即桌子消滅，為甚麼又得有重見昨日的桌子存在？至此勃氏落於遁辭，說物的存在，如不存在於自心或他心，亦必存在於上帝的心。然而上帝不是經驗的可得，先不成立，而勃氏所說，遂不能自圓了！

2 客觀唯心論的不能成立

主觀唯心論從經驗派產生，在所說不能自圓，於是理性派起來為它解除上述的困難，一轉而變為客觀唯心論。這派說宇宙萬有，有共同的心或共同意識的客觀存在，故萬有是一客觀的心所表現。宇宙所有動物、植物、礦物，程度雖有不同，然而都是宇宙共同的心，如千江萬湖的都是水。人類或其他民族，為此共同心發達最高的，動物、植物、礦物等是低下的，所以萬有的存在都是這客觀的心。惟此客觀的心，即為自己他人及萬有以至全宇宙；至各人是共同心的一分，不是以個人自心為立場，是以共同心為立場的。黑格耳（Hegel 1770-1831）即可為此派代表，以共同心包括一切，計劃而支配的。惟此共同心無可證明，和一神教所說一神無可證明的性質，相去幾何？一神不能成立，共同心亦不能成立。又所說客觀存在的心，不過稱它是心，它和素樸實在論不可證明的物，亦僅名字不同，同樣是不能證知，但隨名說而假立。如果唯物論不成立，那客觀唯心論亦不能成立。今縱許有共同心的存在，萬有是共同心所生；然而世間凡被生都同於能生，如人生人，犬生犬，未見有石能生人畜；既是唯一的共同心，以何而得生出各別的萬有，被生和能生了不相似？其次、既然萬有皆由共同的心所現，就應共同為一，為甚麼萬有有一定的條理和規則，必待眾緣具備，然後事物才能成功？反過來、眾緣或有缺，那事物便無從顯現？這都是有為客觀唯心論所不能說明的，故此客觀唯心論亦難成立。

3 意志唯心論的不能成立

康德（kant 1724—1804）調和理性派和經驗派，一面承認經驗派凡存在的不能越出五官經驗以

外；一面又從為感官知覺所不能知覺的經驗外、設立一「物如」dingan-sich 或稱自存物；又主張有先天理性能向雜亂無章的經驗中立出法則。而所說自存物，既在一切知識以外而不可知，故康氏不是唯心論的，亦不是唯物論的。然因康氏所立自存物是不可知，從康氏以後，有解釋自存物是唯物的，亦有解釋是唯心的。後至叔本華（Schopenhauer, 1789—1860）說自存即是人求生存的意志，此意志是不知其然而然，因有要求生存的意志，故有繼續不斷的努力在各處表現，一切生機的活動，植物永久的成長，動物一切的衝動，都足以表現世界的根本，是在意志；意志存，即萬有雖旋滅而旋生，滅生不已。惟獨叔本華頗受印度數論和小乘思想影響，以為人生世界，既出彼意志的盲目要求，故此人生世界皆唯痛苦，根本解脫的途徑，在否認求生意志，使它消滅於藝術的音樂等中，亦可使它暫忘的。叔本華認人生世界到都是意志所造成，以求生的意志消滅，由求生意志所生的萬有亦可消滅，此和印度的數論或小乘的思想頗相近。我前在德國曾詢杜里舒：所說生機是一呢抑多呢？據杜氏說：最初為一，後成為多，最後仍歸為一。今叔本華的意志亦可同上問的：所說的盲目意志，各有其一呢？抑萬有共為一呢？共一即自己生存的意志消滅，和萬有共同意志何關，何能由各自而消滅？如果說各一，何能生起共有的世界？即消滅祇可說各有的意志消滅，乃各人自己的解脫。現在共同的地球和太陽，是否各有意志呢？有即是各人意志消滅亦無用了！如說：世界等是各人意志所生，那世界和各人意志又如何貫通呢？又再要問：向來不知其然而然的求生意志，它現起為有相依的關係嗎？抑或是無

相依的關係呢？如無相依的關係，即不能以其他方法使它消滅；如有相依的關係而為緣起，在意志的前面，仍有其他原因存在，意志應不是根本。故意志唯心論亦不能成立。

4 經驗唯心論的不能成立

主觀唯心論從經驗派而起，客觀唯心論從理性派而起，意志唯心論間接從康德、調和理性派和經驗派而出的。至經驗唯心論、是從擴充經驗範圍而起，從前經驗派所說的經驗，唯指五官直接知覺到來說，此即擴充經驗、而將理性亦併歸經驗中的實驗主義。故詹姆士（William James, 1842—1910）等所說經驗，是通於一切而說，不是各人經驗的，不是五官感覺到的，無論意識或知覺、或思想或想像都屬於它，故此空間即成為經驗的大綱，時間便成為經驗的常流，全部心理的內容，亦即經驗的內容了。同在經驗中的可分二種：一、素樸的經驗、二、經過彫刻的經驗。素樸經驗的原料，可經意識彫刻工夫，由此彫刻即成種種的相，由意識立種種的名，成為實際有用的方為真理。世間所有的事業和思想，既然都是依素樸的經驗、又經意識彫刻而成，故真理亦無決定性可得。簡單說、在此時、此地能適應人實際生活的要求，方成真理。此派不是以唯心論自居，但將經驗範圍推廣，所說經驗既即為心理內容，故說是唯心。但它構成經驗，仍依生理有機體，經驗流既藉有機體而存，有機體是基於物理的生理，那有機體的身一壞，而經驗的流亦斷了。這有機體又從許多物素組成，從構成上追究，仍以物理為基本的。行為派心理學，亦可說即從此派影響而出，適見其經驗的流是藉物而有，不是唯心而反成唯物，它的推論自難成功的。

5 直覺唯心論的不能成立

帕格森 (Henri Louis Bergson 1859—x) 並不以直覺 (intuitionisme) 為萬有的本源，他所說萬有的根原是「生命的流」，或「生的衝動」；但這生命的流不是理智可以把捉，乃靠直覺覺得。因生命的流是產生萬有的渾然真體，理智祇能見到彼此分別的物體，是實際應用的一種工具；若此內在生命的流，必須依直覺才能了知的。平常直接知覺到沒有彼此、自他、內外的分別，是說直覺；從直覺悟到的萬有生命的流，綜合叔本華盲目的意志和詹姆士的經驗流，而以直覺握它樞紐的，此是柏格森直覺中的生命的流。此生命的流，即隱著人意識後，以激勵鼓舞人時時創造前途以趨向進化。柏格森本此來說明創造的進化，他說進化是由原始而現在、繼而未來而相續無窮的巨流。他說「生的衝動」，好像噴發的炸彈，分為二流：一、緊張而上湧的火燄，是精神現象，如動物等；二、弛緩而下墜的火花，是物質現象，如礦物等。前者是動物，如炸彈的火燄極緊張的部分；後者是礦物，如火花的點點斑斑。這雖然可作為一極有力的唯心論，但在理論上仍有許多困難的問題存在：一、他既認生的衝動即創造原動力，何以萬有是有秩序條貫的存在？假設認為萬有是無條貫秩序，那亦無進化可說。如緊張的是精神，弛緩的而成物質，雖然在常識上或科學上，都覺得生命現象、必有它不是生命的為所依止處，這所依止處，或地球或其他物質現象，是先於精神現象而存在；這樣和柏氏先有精神的生命現象又相違了！故此他說的亦難完功用的。

6 存疑唯心論的不能成立

康德（kant）不可知的自存物，可作為存疑的唯物論，亦可作為存疑的唯心論。至於最近的愛因斯坦（Finstein, Albert 1879— x）的相對論，客觀宇宙的存在或不存，只存疑但不速斷，而一切運動的現象，和它距離的時間，都是由觀點的不同而不同，成為相對的現象，已有唯心論的傾向。從唯心論上說，可成為存疑唯心論。至羅素（Bertrand Russell 1872— x）的新實在論（New Realism），雖極力擴充客觀實在的範圍，將經驗派感觀的事和理性派的經驗的理，都給以不倚心而存在，不由心而變動客觀存在的實在意義，建立中立超一元論，說心和物是中立一元所構成。但它不是心不是物的中立一元，即是感覺的經驗；惟一探究他所說中立一元的一元是說甚麼？他還在存疑而未能速斷。我前到英國曾以此問題詢問他，他說仍在研究而未能判斷。他雖存疑，而亦得說是唯心論的。但這種存疑唯心論，消極方面雖足以避免他人的批評，積極方面亦缺少成立的可能性。

乙 法相唯識學成立的原故

對於法相唯識學的名義和產生的動機，前已說過。各種唯心論，因事實上、理論上都未完善，而到底不能有所成就！今再以能極成立法相唯識學，次第設立各種問題來討論。

1 獨頭意識和同時六識——虛實問題

主觀唯心論說唯主觀的自心是實在，其他事物不過心中的影子罷了，一切現象都是成為空虛而無實。另一方面主張實在的，是有新實在論，以為一切見到、聞到、觸到，乃至意識上觀察、思辨到的一切對象，都是真實。主觀唯心論以一切外物的存

在，全歸主觀的心，自心以外都是空虛；如此祇有自心是真實，那一切人格及社會均被否認，和事實不符，而理論上亦通不過，已如上辯的。經過主觀唯心論的不能成功，可一轉而到新實在論；主觀唯心論說虛，新實在論說實；前是虛的代表，後是實的代表，便構成虛實問題。這在法相唯識學將如何解決呢？依此學在百法中的八識，依眼發生出來的知識說眼識，依耳發生出來的知識說耳識，乃至依身發生出來的知識說身識。至第六意識和普通心理學所說意識略同，但從意識全部的領域和分類說，在法相唯識學的意識，較普通心理學更廣，若專從一部分現象而推究它細末，即普通心理學的所說，亦有獨到的地方。這種意識，大致可分兩種、一、獨頭意識，二、同時意識。獨頭意識，都是在離開眼、耳、鼻、舌、身五官感覺後——眼不見色乃至身不領觸——單獨構成，略似心理學所說的想像。因意識離開前五識仍可自起分別，如意識緣過去、未來的境，不過是意識所憶想的。但獨頭意識範圍頗寬，又分三位、一、夢位意識，夢時前五識不起現行，唯是第六意識的分別現境。二、散位意識，清醒時心理的分散，而不是集中統一的，是散位意識。三、定位意識，此不是常人所有，須經修定工夫方能發現，不但佛教得定的人有，即道教及印度外道經過修定工夫，使心力集中統一，精神上成為和平安寧，而增加許多超越的力量，亦是屬定位意識；但真正得成定心，眼的知識乃至身的知識，都不起作用。獨頭意識包括此三位，而知識的性質是截然不同。夢位意識多顛倒錯誤，表面上似真，其實不是真，表面上似能推理，其實都不是理、是非量的識。散位意識的範圍更廣，通常心理作用多屬

此，佔通常心理作用百分之九十九；此種知識又分為二、一、貫通前所經驗，成為推理不誤的比量知識，二、有大部份即為錯誤知識。此中又有二種、一、如說見桌子，不過見到一小部份顏色的少分，至於桌子多分的色及聲、觸、重量等，都不是眼所見，通常即以此直接眼見到的少分、以為眼能見桌子，其實不是真見，是成似現量的非量。二、如唯物論或素樸實在論的種種推論，又成為相似比量推理的非量知識。定位意識少起主觀作用，惟是明顯的心境，故多屬現量的直接知覺。更就境去分辨：夢位意識多屬獨影境，單獨的影子為獨影，係純粹主觀的心而起。夢位意識，在前次曾為心理學會講「夢」的題目，曾言夢亦尚有帶有實質的境，如因生理關係影響而成夢，乃至其他心的關係使成為夢等，都帶有其他精神力的關係，故夢位意識亦有帶質境；但大部份為獨影境，少部份為帶質境罷。散位意識大部份仍是獨影境，如想像因名詞的施設，馬雖無角，亦可想像到馬有角；即想過去的事，亦是獨影。獨影境有二種：一、無質獨影，此時、此處、此界無有，即他時、他處、他界亦無有、祇意識上假立名言的分別，如果因名而妄立龜毛、兔角等。二、有質獨影，雖此時、此處無有此法，然為他時、他處的宇宙間實有此質，特今此但為意識所變現的獨影，是有質獨影。帶質境亦有二：一、如說見桌子祇可稱帶質境，桌子雖不能見到，但意識將直接知覺時在桌子觀念上，此或為桌子的顏色，雖所依的實質不能全部相符，只帶真實質一部份，經過意識上的構思而成，說它似帶質境。二、若以心緣心的，即為真帶質境。依唯識說，通常所說見到、聞到、嗅到、觸到的天地人物，皆是散位獨頭

意識的帶質境罷了，都和真正的感到不符，只隱帶它內容罷。依此帶質境所推理即成比量，故此散位意識中被知識所知識的，有獨影境及帶質境。定位意識，不是一般人的心境，不易經驗，可以從略。大抵深定位的心境是性境外，其餘通常定位，仍為獨影境的。由上所言獨頭意識的心境，可見主觀唯心論、祇能講到獨頭意識的一部份，而定位獨頭意識、就不是它所能望見，以此一部份為立足點，而解釋宇宙萬有，自難成立的；較唯識學所說識有八種，前有眼、耳、鼻、舌、身五識，後有末那、阿賴耶識，領域的大小，自不可同時而語了！同時意識是依眼識、耳識乃至身識等的五官感覺，和第六意識起同時作用；此的不必全部前五識和意識同起作用，是前五識中的一或二、或三或四或五和意識同起作用，稱它說同時意識。簡單說：五官中有一或多和第六意識同起作用的。柏格森（Henri Louis Bergson 1858—x）的直覺（intuitionssimc），亦同此時第六意識的感覺。同時六識知境像的現量直接知覺，並沒有推理作用，同時意識現量所知的是實在的性境，和獨頭意識、多分為主觀作用所起不同。同時意識是真實的性境，但它為真實性境刺戟所生起的意識，故此同時六識所緣緣、是為實在有體性的境。從內容說，此性境和新實在論（New Relism）所說的客觀實在亦略同，因所言直接知覺到，是意識上關於數量或分位——心不相應行法時空數量——等，前五所無，而亦為同時意識所感到的，都可以等於新實在論的所說實在；同即同時六識現量的心境。然唯識固然不能以獨頭意識局於主觀唯心論，同時亦不能認同時六識的現量、而局於新實在論。同時六識的所緣境，不是單依主觀可

以轉變，並須托六識外存在的境作所緣緣的刺戟；準此來說，豈不是和新實在論或唯物論無異嗎？但須知此間所說的同時六識，略同實驗主義的純粹經驗，經驗本身即感覺，感覺即心識，說必須境的刺戟，不過就純粹經驗的說明上而說，此種所經驗的仍在純粹經驗中。感覺可作兩面解釋：一面是能知識的知識，一面是所知識的境相；能為見分，所為相分。因此事實上感覺的有感於是而有所知識，都不離純粹感覺心識以外，故仍是唯識。此種不離純粹經驗六識覺到的現象以外，有說「感覺今有」或「感覺所與」的本質，如康德（Kant）的物如或自存物，即同時六識的境像底下另有它本質，祇以同時六識心境的境像完全和本質相同，故和本質的境同為性境。因同時六識所知的境，絕無主觀作用夾雜其間，實在如何即感到如何的。然以同時六識所依託的本質說神即成一神，說物即成唯物，說理即成唯理，故須更進即推究同時六識和第八識變。

2 同時六識和第八識變——象質問題

從同時六識所知境象的本質推究，就不能不說第八阿賴耶識。阿賴耶是梵語，此譯名藏，意說將所有經驗皆能收藏的知識，乃至行為上的行為亦能為所收藏，故此識亦可說「處」，即一切所現行的潛勢力保藏處。此識具有三義：一、能藏，二、所藏，三、我愛執藏。一、能藏，即對一切種子名能藏，因一切種皆收藏於阿賴耶識中，種子為所藏，阿賴耶識即能藏處，故名能藏。二、所藏，對一切雜染法名所藏，因根身器界一切雜染現行後，阿賴耶識反為一切雜染法覆藏，為一切雜染所藏，故名所藏。三、我愛執藏，對第七識名我愛執藏，因第七識恆審思量我愛的執，八識被執為我，即阿賴耶

識現行的見分，成為第七識所愛執的處所，故名我愛執藏。佛典中分萬有為有情無情二種：動物為有情，礦植物為無情。宇宙一切有情，各有一阿賴耶識，此識能將各個所有經驗保藏無失，遇有機緣即可復現。通常所有記憶想像功能，即因有保藏的第八識使它如此。普通心理學以為腦能保藏，所有心理的保藏，皆依腦的生理機關而生的，細胞活動復現即起想像的作用，這種解釋，不能成功的。試問所見的屋宇海水等至大至遠，如何能在僅有方寸量的腦所能保藏？如將所見的屋宇海水和方寸的腦比較，這不是腦所能範圍、還用說嗎？假設說：腦的保藏事物、如照相機的攝影，然照相機所攝映的影子，不能如事物的大小量。和眼識如量而見不同。又、前後的影，應錯亂無秩序同置於腦中。依佛典說，識是依境的大小而遍法界，故各人的阿賴耶識皆交遍宇宙，凡事實上或經驗上皆賴保藏，使它復現的；此識雖交遍法界，惟仍各為各有，如某甲的讀書，久誦即保藏於第八阿賴耶識中愈深，然不能易至某乙。柏格森的生命的流，或潛意識的最深部份，均可見到阿賴耶識的一少分。有情生命本身，即第八識，此有情生命本身，即不是物質的心識。此種心識有二種作用：一、能知，二、能變。有情生命本身的第八識為能變，得到一段生命，即有生命本身，即是根身，它所依止處即器界是；同時六識境像所依的本質，即是第八識所變一部分的器世間，即所說內變根身、外變器界的器界。所變本身的表面形軀不是真五根，是根所依處，真正五根略同神經系，不是同時六識所知。此器世間的本質，即感覺有所給與，可知康氏的物如，亦即第八識所變的器世間。因第八識所變的根依處及器界，雖在

同時六識以外，但仍在第八識中，不離識而存在；可知器界為第八識的所變，實有體性可作為同時六識所緣的本質，然亦不離第八識而有，故仍是唯識的。

3 自識所變和他識共變——自共問題

自識所變和他識共變，是自共問題。前段所講本質是第八識變的一部，即器世界和根依處。由第八識變為前六所緣境的本質，各個有情各有第八阿賴耶識，唯此本質為各賴耶各變呢？仰各賴耶共變呢？若說各個各變，即各有情一時期生命終結時，不但身體壞滅，即宇宙亦應壞滅！假設說：宇宙器界是各有情共變，即除各人的八識外，仍有共同所變的器界在，於是便有自共問題。解決此問題，須知根身器界、有共變不共變的義，絕對不共變，即淨色諸根是。淨色諸根不是有情形體，略似生活的神經系，此種五根是各個有情第八識所各變，生時有神經作用，死時即無神經作用。各人真正依它發生五識的五根功能，和他人無關的。除此以外，根依處的形體乃至腦髓等，已有一部份為共變共用的關係。至器世界山河大地，除各人各動物的身外，則純粹為共變，惟此共依的宇宙，仍有一部份為共中不共的性質，此種不共性質，乃是就一類一類而說。如說汪洋的水，從水族動物魚類等，即覺是空穴房宅，和人類對水的感覺不同，魚對於水，猶如人對於空氣，不可須臾離的。所受的身體不同，即所受的器界亦異，故雖是共變的器界，仍是一類一類共中有不共變的性質在。嚴格來說，每一人或每一動物，對於器界皆有不共變的性質存；譬如有植物在此，若有某人或某緣具足即繁榮，反是即枯衰了。至土地江湖亦或因某人或某緣的關係，方可

使它改變興廢的，植物、礦物雖由同類第八識共變而資為物用，但共變中仍有不共的少部份。可知共依的器界，有共中的共及共中不共的。各自變的人生，各根為不共，而根依處的外形、仍有共變的意義，如身體有父母親屬的關係，雖死猶存有共見共變的屍骨是。如單獨的第八識變，即應無共見的功用。簡單說，世界雖為共變，而仍有一類一類的不共變。現右分四類來說：一、不共變的人生有二：一、不共不共，神經系的五根是。二、不共中共，外形的身是。二、共變的宇宙亦有二：一、共中不共，田宅等有特殊關係，變生特殊的資用是。二、共中的共，地、水、火、風、山、河、大地是。自變共變大抵可分四類，詳細的仍可分析。由此知宇宙有一切有情心識共變的意義，但各個有情仍有各個所變的根身器界，因同為一類，相似相類和合成為一體，不易覺察，其實在能變的關係上，仍各是各變的。不過性質相似，可同在一處，成為共依共用了。譬如室內有千盞、萬盞的燈光，各個燈光皆普遍室內，相似似一，然仍有各燈光的系統；猶如除五根外共變的器界，各人各有能變所變的系統。依唯識說：各有情生命的將得或初得時，他所變的器界根身隨他而現，死時亦隨他而滅；猶如一燈熄滅，其它所有的光、亦隨它而熄滅的。然而一人死時，器界等何以不覺壞滅？此乃微細難知故，亦猶如無數燈中的一燈熄滅，並不覺光力有所退減；是知共變的宇宙，是異常複雜。大抵來說，同類中關係愈密則覺愈切，愈疏則覺愈遠。共變的大宇宙生起，固然是由無數有情眾生的業力。而在共同變起中，依佛典說：每一宇宙如太陽系的小世界由共變而成外，亦仍許有偉大的業力、作全宇宙變起的總

樞。其他宗教不明此理，即謬託上帝或神所創造，如印度所說的大梵天等，佛說因他先此一小世界的有而有，後此一小世界的滅而滅，亦仍有生有滅，惟業果較尋常悠遠，並不是唯此天神所主宰的。譬如建立國家的要素，固然是由人民、土地、生產種種關係而成，然仍有最根本的要素，如現代中國是以三民主義建設的國家，即三民主義的首創人、是最根本的要素。建國如此，器界的變現亦一樣。對於宇宙根身器界的自共問題，大抵是如此！

4 第八識見和第七識見——自他問題

這段是研究區別自他的核心何在。自變共變是從自他區別，但如何而有此區別？須知八識各有相分見分的分別，根身器界是第八識相分，依此相分同時即有了知相分的見分，此見分即此間第八識的見，亦即第八識能了知的功用。但此第八識為第七識見分取為自我，即第七識見為能取，第八識見為所取；簡單說，即第七識見取第八識的見，執為自我。第七識從向內取第八識見執為自我，是無時止息，童稚時，第六識的自我觀念，雖無甚顯著，然根本的自我執，仍無間斷，至成人即到處時時保存自己，發揚自己，提高自己，自我的觀念，極為顯著；所有一切有生命的動物，皆有此相續不斷的自我見，即第七識見專取第八識見分為自我的。通常的自我精神，皆依託此根本第八識見、而有所發表於外，因有我即有不是我，因有我所有，即有不是我所有，區別彼此，便有自他的見。但追溯其源，皆因第七末那識——梵說末那，此翻名意，是恆審思量義，恆不斷義，審不疑義，即恆審思量賴耶計度為我故。——取第八識見分為我體的為使用的。

5 八心王法和諸心所法——總別問題

眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、末那識、阿賴耶識，就是八心王法。所以稱為心王，喻它每一各有統率許多心理作用的能力。如眼識能將受、想等許多心理作用為它所統率，故此說名心王法，其他各識亦一樣。依此八心王法所有許多的心理作用，為諸心所法，心王所屬，說名心所法，助伴的意義。心所統計有五十一，總有六位：一、遍行位有五種，二、別境位亦有五種，三、善心位有十一，四、煩惱位有六，五、隨煩惱有二十，六、不定位有四：如是六位，共有五十一心所。六位心所的名，差別繁多，廣如前表。這五十一心所，不是每識都有，即第六意識上諸心所法較最完備，然亦不是在每一剎那同時有此諸心所，故說第六意識於此諸心所法皆可相應。至前五識是或有或無的；依成唯識論考訂，前五識祇有三十四，不定位無，隨煩惱位或有或無。第七識有十八種，第八識祇有五種。現今的心理學祇講到潛意識或隱意識，稍涉及第七識和第八識，此微細的七八二識，不單只物觀的行為派的心理學全未見到，即內省心理學仍未見到，因七八二識須依修證定慧才能明瞭到、觀察到的。第八識有遍行五種心所：一、作意，能警動其餘心心所現起的主動力。二、觸，根、境、識三接觸，能觸境的心理作用。三、受，順觸的領受。四、想，於領受境取分齊限量，由此有彼此是非上的判斷，而立種種名，故想為名字言說所依。五、思，依受、想境而動作，能領餘心心所起造作。至於第七識，則除以上遍行位外，復有貪、癡、慢、惡見及隨煩惱等，皆從我見所生的。八心王法取總相，諸心所法取各別的相。故有總別的分。如見一種顏色或形相，眼識取一總相，伴眼識所起的心理

作用，如觸、作意、受、想、思，即生善不善、愛非愛、取各別的相，由此可知有總別的分了。由心識取總相，由諸心所法取別相；又由意識取綜合的總相，故有重重層級的總別。種種法則，皆從八識心王和諸心所法區分而成，有自共反比區別，有總別的條理，對於識所變現的一切法相，都有它法則，井然不亂的。

6 能緣二分和所緣三分——心境問題

在識有三分：一、自體分，二、見分，三、相分。見分為能知，相分為所知。識即知識，顯得知識即是能知，有能知即有所知，要說明能知如何，即須說明所知如何。渾然不分的覺心為自體分，自體分能所知即有見相二分；見分為識體一種覺知的用，相分為見分所知的相，體、見、相、合稱三分。八識各有各的相分、見分、自體分，它各心所亦一樣。其次、唯二分能知為心，而三分皆所知為境；自體分是渾無不分的覺心，亦可成所知境。能緣即能知，所緣即所知，能知二分，指自體分及見分而說。渾然不分的自體分，略同羅素不是心不是物的中立一元，然一分別即成見分相分，見分即能了知相分，而見相分皆依渾然一體的自體分，此自體分一名自證分，以有同時又了知於了知的見分。換句話說，不單了知知識何種，並了知何種知識，此自證分的意義。自體分、見分、相分，都是所知境，稱所緣三分；自體分、見分為能知心，稱能緣二分；惟所知境不是離識而有，和新實在論認有所知境為客觀存在不同。

7 第八識種和前七識現——因果問題

前講第八識變，其實不是第八識變，是指依第八識而存的、各別不同的潛勢力、或功能的種子而

變。因第八識所含一切種，如地中的種子，有能力現起潛在功能的。此第八識所含的種子和前七識現起流行，成為因果；第八識種為因，前七識現——心心所及見相為果，然此果不是無因，而因即第八識種。但前七識現為果，對第八識種為因——即種生現，但第八識的種，一面亦仍為果，即由前七識現，又可為第八識種的因。以一切識種現行後，同時即留下成為潛勢力的種子——即現生種。可知第八識種和第七識現，在互為因果，形成四類：一、種生種，二、種生現，三、現生種，四、現生現；前三成因果的關係，後一即成彼此的關係。此一剎那的種起為現實上的心心所法，即成種生現，經現行將前所有種子有所熏變後成現生種，如從種子生枝葉花，復從花生果可為種。即知宇宙萬有不同的現實，皆由不同的因而生，不是從上帝或客觀心等一因而生，以上帝或客觀心等的生萬物，和因果義相違故！因一果多，不相稱的！現行法各各不同，乃由各各不同的種子而起。然現行又成為種子，可知現在法有引生後用，假立當果，對說現因；觀現在法，有望前相，假立曾因，對說現果；以此說因果義，即甚明顯。各別的因成各別的果，又有從現生現的其他眾緣而助成的，故現行後的種已不是前種。比如後稻的種子，已不是前稻的種子，因由關係眾緣熏變的不同故。

8 第八識現和一切法種——存滅問題

一切潛能是否繼續存在的，即為存滅問題的所關。在現行生起連續上，個人幾十年，或人類幾萬年的歷史，形式上雖終消滅，其實不滅，以現行熏在賴耶中諸種子，遇有機緣仍可復現。故此個人雖死，世界雖滅，一切法的種子仍保持不失而繼續存

在，於是可解決存滅的問題。以曾現行的一切法種子，為現行的第八識所保持，現行八識相續不斷，旋生旋滅，旋滅又旋生，有二種特性：一、名恆，二、名轉。轉變起滅而不間斷，不但不斷，亦不間隔，故名恆。如各人心識死時似斷，其實仍不斷，惟在平常經驗未易見到，須經戒定慧破除了無明，得無分別智極顯明的智慧纔能見到的。而第八識現行事實上雖恆續而有轉變，其餘一切法種子皆依第八識而存，故雖不斷滅而亦並非固定存在，是剎那剎那生滅連續而存在的。然一切法種和一切法、雖然可以恆存而不斷滅，亦不是絕對不能斷滅；換句話說，以有相反的性質，亦可使它消滅。例如光明永久現行，黑暗種子即不得生便是。可知一切法種雖依八識恆轉，如遇相反的性質，仍可使它消滅。因為它有消滅的可能，故此有創造、改造、自擇、自新的路；轉煩惱成菩提，轉雜染為清淨，就是這樣罷了！

9 一切法種和一切法現——同異問題

一一法各有別異，而每類又有每類的別異，如眼識所緣的顯色，既然有別青、黃、赤、白，而青復有一一極微的異。同時、色同是色以外，和聲、香、味、觸又成別異；然而對感覺等心法，那色、香等又同是色法。這樣不同又不同、同而又同的重重同異，以依第八識存在、而能生一切現象的功能種子，有無量無數的差別，故一切法現象亦有無量無數的差別。一切法種、指潛在功能來說，無量別異相似相等即成為同，依更大範圍即成更大的同，最大的同就是沒有不同。別而又別、別而又別即為異，共而又共、共而又共為同，故現起法有種種差

別現象。而其他唯心論以一心生萬有，一多相違，成能生所生因果相違，故極難成功的。然何以同中有同，別中有別呢？以一法能生的功能差別，故成現象差別，而每一現象，又和其他一切法連帶相依不相離，由此可成異中有同、同中有異的說明。但此祇就不是生命的一切法、來說它差別，欲研究生命的差別，當須更進論業報。

10 前六識業和八六識報——生死問題

通常以初受胎為生，至命終為死，在這一期生死間有連續的生命。一一的生命，又有同異，如說人類為同類，和飛禽走獸即為異類；但在動物，那又是同。此中各個生命和各類生命異同的所由，依唯識學說：前六識能作種種的業，業，即是行為，通善、惡、無記三類，依眼、耳、鼻、舌、身、意六根，觸受器界六塵，而有種種的動作發生，即成或善、或惡、或中立性的業，倫理學中所說的行為是。這業是經心理作用上發動審決而生起，依行為結果上判斷它優強力的性質。由此優強力用，而個人的關係即成為個性，通過團體的關係即成為社會性，有個性、社會性的分，即成私德、和公德。這業只在前六識的，因須和他心境接觸而有，故此業上有創造性，在第六意識更有強力，能自由發動，轉變他識，創造所無，故依此優勝的業，可以從現在生命失去時，由創造業的成熟力，或更善，或較不善，或相等，而再得到一期的新生命。所得的新生命，由業一面為引導力，一面又為範型性，以此規定後來新得的生命是屬於何種的生命，以成為生命種種的不同，皆由業力使它如此。由業力創成生命的報體，可知業的引生力、範型力存即生，此業

盡時即死。如砲彈的彈出力，可彈放至何處，及其彈力盡時即低落。業力亦一樣，故有一定的限度。現在的報體，是由過去前六識業為引生力和範型力而成，由此而有各個各類不同生命，此種引生力、範型力既盡，便即散沒，他種的引生力及範型力勢增，便即現起後期的新生命。說生起死滅的無他，不過引生及範型的業用起盡了。換句話說，即諸業的起伏成和除罷。此伏彼顯，彼來此去，知其他種引生及範型的業又可生滅，故有生死輪迴的事。從過去「世間極成真實」來證明它，如一開國君王，決定一朝代的興亡期限，達到極限，朝代雖亡，不是土地人民並滅，其他強有力的，固然會將另創新朝代起而代它的。

11 諸法無性和諸法自性——空有問題

前來已大略講明唯識的諸法，然此唯識諸法是否有決定性？如不決定，不過言說思想所建立罷，即如康德所說；宇宙以意識為立法的，即諸法本身無決定自性，即成為空；或諸法有它自性，即成為有。有自性即法皆有，無自性即法皆空，乃構成空有問題。此間可用三重觀察門的：一、遍計所執自性，這於一切依他起法事實不相符，全出意識上的決定。依他起法為意識周遍計度、不能適如其量，或有增加，或有損減，而這所執法的自性，是絕無實體。但它祇妄執彼依他起法的所執法為空，不是將事實的意識本身亦撥為空；離此妄執，於實體性的法而不起增損的二執，固然是無妨遍計的。二、依他起自性，此雖沒有獨立存在的法性，但可依眾多的關係而現起相貌功用，此依他起法，非無仗種種不同的因，託各類各類諸法互相關係的緣，以成

種種不同諸法的差別，雖無絕對存在而有相對的事用。三、圓成實自性，依他眾緣而有的一切法，皆唯識所現，因知識有種種不同，成種種的差別，能除卻此重重差別的知識，掃空主觀差別的妄執，成為平等普遍的智慧所了知的境，即不但意識妄計的遍計所執皆空，而依他起的差別亦空，如此通達諸法真實性相，是名圓成實性。由此可知依他起、圓成實是有，遍計執是空。而所要的，是須將意識妄執空去，不是的話、那所見、所知的依他起、圓成實，皆成為遍計所執的法。由此顯現須有無分別的真實智，纔能通達眾緣所生的依他起，達到這依他起相，纔無妄執。佛法的空宗，是對遍計所執法而說，遍計所執法如不澈底空掉，即不能達到諸法實相；如未達到圓成實性，雖說依他起是因緣所生，不起遍計執，亦無是處。

12 唯識法相和唯識法性——真幻問題

唯識法相，是對唯識法性說。唯識法相即依他起法，眾多關係所變成的法，而且顯然在眾緣中，識為最重要的勝緣，因依他起的眾緣關係所變成的法、都是能變知識所了知的。依種種差別的知識現種種差別法相，如能離掉依他起差別的相，現觀一切法真如實性，故說唯識法性。簡單說，在能變的識和所變的法上，將遍計執離掉的依他法，即唯識法相；唯識法相空所顯的一真法界平等真如，即唯識法性；在此二義，可解決真幻問題。因依他起眾緣的有，是相對的有，不是澈底的有；換句話說、依他起是如幻的有。通常所說現象本質，皆幻有的依他起法，眾緣所成，如幻如化；至圓成實性的唯識法性，即諸法真實性，是真實非幻的。

13 染唯識界和淨唯識界——凡聖問題

真如法性，離言思，絕是非，依他起的法相，是有染淨的分別，故有凡聖問題。佛法對於凡聖問題，有精嚴的解決，須得聖果纔能說是聖。聖果有高下不同的階級：小乘有四，大乘有十一。凡夫證聖果，初步須將現行煩惱所依的種子，要能永遠斷滅它一部分，即第六識有一部分分別所起自我執著的心，將此計我的心離掉，並將俱生而有恆審思量的我執永離一分，方可入於最初聖位。唯識界、指一切法的範圍而說，有雜染唯識界，以根本煩惱及隨煩惱本身為染法，凡有此染法的雜在唯識界中，都是雜染唯識界。能將此虛妄分別的雜染唯識界空掉一分，即成一分的淨唯識界，亦即初成聖的。能將此重重的染唯識界空盡，即成最高聖果佛陀。故此法相唯識學不是純理論的，並須將染唯識界改造成淨唯識界。我曾說佛法是自然界中澈底的革命，即是此意。

14 淨唯識行和淨唯識果——修證問題

此段明須用何種工夫，改變它成為聖果，故有修證問題。因假使不能真修實證，不但成為空談，即前說須依修證所成的理論，亦將會隨它而根本推翻。修唯識行，證唯識果，再由較高的唯識行，又成較高的唯識果；故真正的進化，即在此唯識的修證中。若空說進化，而沒有究竟圓滿的境，即漫無標準，進化的義理亦不成立。今在此分兩段來說：

（一）四尋思引四如實智和五重唯識觀 四尋思引四如實智和五重唯識觀，是明由心理改變心理，其次由心理改變而到生理改變，再由心理生理改變而到物理改變；及至宇宙的現象，全部即無分別的真如，而成為自他互融彼此無礙的宇宙。換句話說，即成為不可思議的事事無礙法界。但這改造入手，

首先由心理的訓練，即先從意識上改造。常人大抵以言語名字中、即能得事物的真相，而觀名言但屬名言，事實純係事實，事實不是名言，名言亦不是事實，二者是分離而不相及，此即四尋思中一、名尋思，二、事尋思的義。三、自性假立尋思，四、差別假立尋思，說通常思想上，無論於一名字或一事實，皆有特定的意義，名為自性。如說茶杯，只是直指任持自體，局守自體，不通其他。義貫於他為差別，如說茶杯是磁製的可破壞物，這可破壞義可貫通於他物，即是差別。貫通他義對眾多，局自體義對自少，以賓辭解主辭，不以主辭解賓辭，故主辭名自性，賓辭名差別。於每名每事雖可假立自性、差別，然此自性假立的意義中、無差別假立的意義，差別假立的意義中、亦無自性假立的意義。這種心理訓練，略同符號邏輯。如舊式邏輯所說主辭——自性、賓辭——差別。符號邏輯以為各種主辭、賓辭，不過所列的次序不同，因種種概念各成一自立的觀念，但以組織的不同，成為或主或賓，其實、在自性假立是自性假立，差別假立是差別假立。將此四種尋思觀來常常練習，即可引生四如實智。所說如實智，即習成如其實際了知的心理，而生起印可決定的智。如實於所緣名、事、自性、差別，了知它唯名、唯事、唯假立，說的四尋思引如實智。五重唯識觀中：第一重先將遍計妄執的法離掉，祇存能變的識和所變的法、唯識法相和圓成實的唯識法性。再作第二重觀，觀唯識所現的諸法相分，皆能在知識上所變現所了知的法，唯存能知能變的心心所法。第三重觀能緣二分和所緣三分中，唯存渾然不分的自體分，不但相分為空，即見分亦亡，那見相的區分雙忘，只有渾然不分的自體分。

由此進步作第四重觀，觀一切心心所法中諸心所、但是心王屬性功用，不能和心王相對存在，由此祇有八識心王。第五重觀八識心王仍是互相相對相依而有，澈底追究即如幻如化而無決定，由此究竟真實，唯法性平等真如，捨相依相對的虛妄相，即為真實存在，此第五重遣法相而證法性。至第五重證真如法性，是初成淨唯識界，以後仍用此五重觀數修習增進，乃證圓滿二轉依果。

（二）大般涅槃和四智菩提 涅槃、圓寂義。染唯識轉為淨唯識，得大般涅槃，涅槃所成即是四智菩提。菩提、正覺義。前五識成為成所作事智，第六意識成妙觀察智，第七末那識成平等性智，第八阿賴耶識成大圓鏡智；即將雜染界的八識，成為正覺界的四智。

以上二段，可知法相唯識學，確可由凡入聖，而證明法相唯識學是能成立的。

四 法相唯識學的利益

甲、破除我法的謬執 我法皆從遍計執生，因計有主觀的自我名為我執，計有客觀的宇宙名為法執。因我即有不是我，於是生起種種的貪，貪不到便生瞋，貪瞋依以癡、慢，世界的苦惱，都從此我法二執而生。學法相唯識，明諸法皆眾緣所成，唯識所現，那執我觀念便破，而我所有的法亦空的。

乙、斷盡生法的惑障 生、是指有情的人生，法、指宇宙萬物等。因我執不破，即生貪、瞋、癡的煩惱障，法執未除，便生所知的障。明法相唯識學，即能得到最究竟人生宇宙的真相，以如實了知故，乃不生煩惱及所知二障。

丙、解脫變壞的業報 生死從我法謬執所生惑障，發生種種思想行為的業，因有限量的業招有限

量的報，便有生死。譬如專制君國的朝代，終有消滅的時候，因他業有盡而報必壞的。能將我法謬執去掉，便能解脫變壞的業報，而成為四智菩提不思議業的圓滿報。佛學所說了脫生死，即指此而說。

丁、滿足心性的意願 人生皆有止於至善的要求，如不止於至善，即不能滿足心性的意願，猶如千江萬湖的水，不流至大海、都不能得到最後的歸宿。四智菩提的大圓滿覺，才是至善的地方；能將諸法性相如如了知，能轉一切染成一切善，人生意志的願望，才能滿足。

戊、成就永久的安樂 安樂有久暫的不同，小康太平時代，或近代為最大多數人、謀最大幸福的社會主義國家，皆有限業力所成的有限安樂而不是永久。因世界一治一亂，人生苦樂相尋，況國家不能有存而無亡，人生世界不能有成而無壞，僅以目前為限，尚有何價值可說！故必至淨唯識的四智，成大菩提，方成就永久的安樂。

己、證得無礙的清淨 無礙的清淨，亦即真自由，絕對善的。通常所說自由，因受根塵有限的牽制，都成為束縛而無真實自由可說；若能修無漏清淨行，得成淨唯識界，轉識成智的時候，即證得無礙的清淨，即是所說我淨是。

上文譯本錄自太虛全書第六篇

—— 法相唯識學概論 ——

各人要在自己的崗位上努力

二千零八年於多倫多

—— 民卅二年在漢藏教理院講 ——

今天是民國三十二年的國慶日，慶祝中華民國的誕生。這種慶祝會的舉行，是普通規定每年必須舉行的。但今年的國慶紀念日，除了這一點的慶祝而外，還有特別值得慶祝的兩點：

第一、是中華民國的所以誕生，在誕生以前和誕生以後的幾十年間，中間經過種種的痛苦，是因為有了國際不平等條約的束縛。

第二、是蔣主席就任國府主席。中國近十幾年來，無論軍事、政治等，能有一個中心的力量，對外抗戰，至使戰事穩定，取得國際的同情等等，都是蔣主席努力奮鬥的結果——所以國民革命軍自北伐到現在，中華民國已有光明的前途。現在就任國府主席，不但是他個人實至名歸的榮譽值得慶祝，亦是全中國的獨立自由，乃至在全人類的永久和平上、值得慶祝的事。

不過在這種種值得慶祝的意義上，中華民國的光明前途雖已確立，但依蔣主席所著的中國的命運裏說：中華民國的束縛雖已解除，抗戰勝利雖亦有希望，但要迅速達到完全勝利、及建設成一個真正自由平等的現代國家，使中華民族在世界成立獨立自由的民族；它成功的原因已不在外，而是在全國人民自強奮發和團結努力上。他說：這責任尤其重大、而更應加倍努力的，是中國國民黨和三民主義青年團全體黨員和團員。能在這已有基礎上更加努力，不但中華民國可以復興，並且可以促成世界大

同。相反的，如果黨員和團員、乃至全國人民不將現實認識清楚，把理想確定起來，仍如以往散漫，懈怠，無組織，無團結，中國不但不能復興，並且會造成永遠不能翻身的滅亡。故中國命運的決定，是在每個國民的身上。這是我們今天慶祝時，人人所要警惕的。

中國的命運決定於全體國民的自身，而我們佛教又何嘗不是如此？平常一般人說：國人輕視佛教僧徒，侵提寺產。但中華民國對宗教的信仰是自由的，無論是現在的法律或將來的憲法，都有明文規定。並沒有對佛教有什麼特別的摧殘和壓迫，一切宗教都可以自由發展。然而一般寺僧、為什麼會遭人輕視和提產呢？這只好怪自己無學無德，能力不夠，散漫沒有團結，混亂又沒有組織，對佛教沒有發揚，對國民沒有貢獻，不足以引起社會人士的崇敬，以致有這種種的現象發生。譬如一縣或一鄉，如有一個人或一個團體、能夠領導僧眾和信徒，或能作一些對社會人民有利的公益事業，那一地方的佛教不但不受摧殘，而且可以興盛起來。就拿本院來講吧，在北碚附近的區域以內，有一些僧寺的產業，十年前差不多都提光了，而自本院成立以來，不但沒有提，且得到擁護讚仰，甚至有些小廟產業要送歸本院。所以佛教徒被人輕視，寺產的被人提去，只是自己本身的墮落、散漫、腐敗造成的；政府並無任何障礙佛教發展的法令。故此今後佛教興亡盛衰，它命運只是決定於全體僧眾、和信佛的在家弟子。全體佛徒在這種重大責任下，如果不能有全國一致的組織，努力上進，前途是很可慮的。所以全體佛教徒要奮發振作，共同努力才是！

說到這裏，又想起一般老年的僧眾和信徒，雖然不能適應時代、而作振興佛教的工作，但他們已漸漸地要到過去的時候了，一切舊習慣難於改變，我們無須責備他們，亦不必希望他們。由此佛教的責任、又全在壯年和青年的身上。然而在這廣泛的壯年和青年的範圍內，亦有大部分是未受教育不知不識的，因此這責任特別在二三十年來、受過僧教育陶冶的，具有現代知識的、壯年青年的僧眾和在家徒眾。但事實上，就近二十年來各處受過僧教育的壯年和青年觀察起來，前途雖稍有希望，但還是不能有力量的有任何表現出來。就我個人親身的經驗來說，我辦了二十幾年僧教育，雖然有一部分學生各有一些特長，從各方面去努力、推動佛教的新興事業；但詳細觀察起來，能夠完全負起復興責任的全才，和有組織有力量的集團，還很難見到。而正在修學的青年，更是其中的重要分子。可是事實上，現在一般在學的青年，每多不如過去的學生，無論在思想上、精神上；行為上、志學上種種的表現，都有降低的傾向，這是最深堪憂慮的！所以現今在本院就學的各生，要深深的反省，振作精神，加強充實自己的志願興趣和毅力！在求學期間，要守住自己的崗位，要安分的在自己的範圍內，努力精進。在這裏，我提出兩個標準：

一、在求學時期，做學生的要時時警策自己，適應環境，利用環境，充實自己。怎樣警策自己而適應環境呢？譬如本院的環境，是一個高等的佛教專門學院，而且是一個有規律的佛教團體生活，周圍有優美的山林，比你們未到這裏來所處的環境要高一等。你們既來自各各不同的環境中，到了這個環境內，就應將舊染革除，惡習汰淨，時時警策，

提高自己，來適應此時此地的環境，使身心發生悅樂。凡是院中所規定一切，都應遵循去進修。這裏既有如此勝美的環境，那麼，就應好好的利用它來充實自己。如所講授的學程，規定修養的功課，乃至閱報室、圖書館設備的書籍等等，都應取它用來充實自己。我主辦的教育，就一般說來，是最為開放的，如本院在規定上、本是佛教的專門教育，但有種種的機會、得名人或專家時來演講，又疊曾介紹你們參加夏令營等。其目的在使你們見聞寬廣，四通八達，應變無礙。但要緊的仍是自己，在本院修學本位為中心。可是有些幼稚無知的，見聞到些後，回來就覺得本院原有的一切都不滿意了；要來什麼添設風琴哪，籃球哪……這好像一班留洋的學生，回到中國，便覺得自己的國家一切都不好。譬如在法國留學的，就想將中國改成像法國那樣的國家，甚至恨自己不能變成紅毛綠眼的外國人。這種現象，就是中國近年來、亂無底止的大原因一種。你們參加過夏令營或其他社會行動，只應取其中能適宜於現在、專受的本位教育以為資益。此間既為高等的佛教專門學院，對於普通一般中小學的設備當然無須要了。如果說要鍛練身體，課外可自動練習，而且本院已有規定的早操。如再不夠，在山上便可爬山，並不一定要泅水；如北極人可以毳雪滑冰，並不一定要學南洋人洗海水澡。他如果努力勞作，亦是很好的運動。日本高野山大學的學僧，每天規定朝拜弘法大師塔一次，往來二十餘里。這一方面運動身體，另一方面又能和信仰的精神生活符合。你們如果仿行，課外在佛殿禮佛，坐禪一二小時，或每天去朝拜太虛台一趟，豈不是更好的運動麼！講到音樂，佛教的團體生活，原來是和禮樂配

合的，所以宋儒稱讚說：「三代禮樂，盡在僧寺中矣」。但你們不能享受，才要反慕粗俗的。又如佛曲、梵唄，以及晨鐘、暮鼓、磬韻、魚聲等都是很高妙的歌唱和音樂。如本年楊仲瑚、李思齊兩君在此過夏，不但耽悅這裏的山林幽美，而且還留戀這裏早晚的鐘鼓和歌唄，感動的不忍返去。所以如有音樂嗜好的，若能夠利用這種佛樂的環境，加深練習，自然亦可以充實自己。不是的話，世間的東西多得很，那裏可以在專科內配得齊！一科內都配齊了，反要成為雜貨攤！一個人東學西習，那便是馬浪蕩，還能有什麼專門深造！住在這裏，就當適應這裏的環境，進而利用此環境來充實自己，要使身心得些禪悅法喜，才算是佛法寶山中不曾空回。

二、在學各生，將來便須出去做事，現在順便提出一個標準：那就是要透視現實，確定理想，根據理想去改造現實。這現實兩字寬泛得很，如依佛法講：全法界一切眾生是現實，使他們都成佛是理想；或全人類是現實，使都得到自由幸福為理想；中國佛教是現實，使它復興為理想；乃至教書辦事務等，無不包涵於現實內的，所以這個現實是可大可小的。總之無論大事小事，要想把它辦好，必定要把它透視清楚，進而要確定理想（包括方法和目標）；再根據理想促使它實現。如本院，在民國十九年時，劉甫澄督辦要派漢僧入藏留學，我當即建議不如設學院、招收康藏和內地的青年學習，依當時事實即確定了此理想，故此有十多年來本院的實現。現在正在做事的壯年和就學的青年，第一要對中國佛教的現實認識清楚；第二是認識清楚以後，確定了理想，進而促進理想的實現。你們不久即將畢業，或者去辦佛教會，或辦僧教育，或辦慈善公

益，或接管寺院等，一定要遵循這個標準，才可有成功的希望。

目前要振興佛教，苦的就是缺乏人材；因此、佛教的前途發展，雖教外無何障礙，但於教內仍無辦法。現在佛教是自由的，因為是自由，所以是自生自滅的。正在受佛教教育的僧青年，不但要知求學標準，還要知做事標準，以便將來事事能幹。如此佛教方可以興盛，否則即衰。故佛教的命運，可作這樣的判斷。今在本院求學的學生，能夠親近辦僧教育二三十年的老僧，還來訓誡你們，並教導你們，千里萬里外，八年十年後的人，不知如何的歎慕你們；如果你們還不好好修學，真是愚蠢極了！所以你們必應生起希有難遭想，努力精進，佛教的光明前途才有希望！復興的理想才可以實現！或在五年十年後，中國佛教在中華民國國慶日，可以特加一重值得慶祝的意義。

上文譯本錄自太虛全書第十篇

—— 各人要在自己的崗位上努力 ——

漢藏教理院訓條

二千零八年於多倫多

訓教務處：

本院學風，須實現於整齊嚴肅的各規則中，務須督同教員、學監隨時訓導學眾切實遵照而行。其最能遵行者，按月記功，加入成績。其誤犯者，記過訓改。故犯屢犯者，罰革不貸，以重公宜。

訓事務處：

本院的買辦、巡山、佃工，亦須每日訓教以初小佛學課，引起其佛學信心，恭敬和順。在外尤不可與佃客和地方人妄生惡感，或荒棄職務。其餘各廚茶雜役，除隨時訓導克盡其職務外，并教以信佛及禮貌為要。

訓教務主任：

滿智應領導教職員及學生等，對於我的佛學言行，作一番深刻的、系統的研究，因默察尚缺明澈。

訓事務主任：

超一應領導全院員生：戒浮囂，戒急躁，須沉靜安詳，須忍耐溫和。

訓全體教職員及學生：

本院員生全體：

- 一、不得攻訐各人過去之私惡。
- 二、不得分結各個小組的私黨。
- 三、須有相勉相助的公德。

四、須成全院平等和合的公團。

訓員生全體：

本院員生全體：戒奢華，戒驕逸，須儉樸，須謙恭。訓學眾：注意有規則的運動，注意能生產的勞作。

上文譯本錄自太虛全書第十篇
—— 漢藏教理院訓條 ——

對學生會籌備員的訓勉

二千零八年於多倫多
—— 民三十一年在漢藏教理院講 ——

做我的學生要從四方面學：

一、修行：這中間包括聞、思、修慧，由聽講、研究、靜坐、思惟，以至於根據六度四攝的原則，表現於行為上的都屬此。

二、講學：如法會講經，或學院授課，乃至著書立說，翻譯流通等皆是。

三、用人：一件較大的事，不是那一個人可以成功的，必需和合各種才能不同的人。所以要有團體的組織，並要有領導的人，善能用人，最重要的能自知知人。

四、辦事：佛教的事，亦是有多方面的，如學院、僧寺等，往往和政府社會發生種種關係。若遇疑難的事，要有判斷力；困難的事，要有忍耐力。觀察於法於眾有益的事，務須任勞任怨去處理和應付，不可畏縮。如於法於眾無益的，切勿為虛榮私利，和人爭持不捨。

以上四事，各人宜時時對自己反省，對他人觀察，於上四事中，長於那種，或短於那處，互採其長以補其短。切不可以自己的長而驕人，亦尊重他人長處而不生嫉忌，對他人短處要原諒而不輕視，自己短處要自勵而不放鬆，可以改正補充。以此種精神為和合同事的準則，那機緣一到，將來許多佛教的大事，當可必成。

在我的意境上，向來是以全國乃至世界人群佛教為對象，攝受的人非常廣泛，覺得無論甚麼人，都有他的用處。比方說：魔、總算最不好的，然在佛的法會中，他有時亦發心護法；八部護法眾中，連餓鬼、畜生的大力分子都在內。所以我的看法，只要用得適當，沒有一個人是沒有用的。如有些學生還了俗，甚或跑到異教中去，只要對我或對佛教的信仰沒有完全破壞，亦可借他將佛教輸送到異教裏去，達到佛教細胞深入社會各階層的最高目標。所以，只要能集中的信仰精神攝持力，不管親疏近遠，在有秩序的系統組織下，以整個世界人類和佛教做對象，方能人盡其才，才盡其用。你們將我這意思從組織學生會、而貫達到我的各個學生。

上文譯本錄自太虛全書第十篇
——對大師學生會籌備員之訓勉——

僧伽和政治

二千零八年於多倫多
——民三十五年作——
問政而不干治——覺群社

去年海潮音月刊，曾刊出過宗教徒應有國大代表一文，本年一二月間醒心曾寄我論應組「佛教政黨」一篇。繼而在家出家少壯佛徒、邀我倡導組織的不下十餘人；間詢長老緇素，多緘默持重，大多數不以為可，我亦遲遲未決。剛又有長春般若寺道源來書，所說更為激切。同時得緬甸通訊，說緬僧在日軍侵緬前，多數參加政治運動；日軍侵入時，並且多參加軍事行動。但聯合國勝利後，緬政府即以僧律禁僧預政；而戰前緬僧約為二十萬人，今日只七八萬人了，長老僧亦多還俗的，不無昔盛今衰的感覺。參政容易隨政治興敗，大勢如此。而錫蘭近亦以哥倫坡智嚴學寺少壯師生為主幹，僧伽參政運動已成具體而微的政黨，然老年僧長施主以他們違比丘律，都極反對。錫蘭如要保持比丘律，自應超然政治上；況且當地十分八九的多數、都是佛教信徒，佛教徒自能佔政治權優勢，擁護佛教。僧不參政，在國家和社會的地位反見尊崇。但中國的僧受比丘律後即受菩薩律，向以菩薩律為歸；而藏僧——喇嘛——亦是一樣，其中一部分喇嘛且為執行政治官吏，僅不婚娶異俗官吧。如超政、遇政府和社會摧教，易遭破滅；從政、亦易隨政府而倒，二者利弊各半。況今中國無論在政府在社會，尚無在家佛徒集團，足以擁護佛教，那僧伽處於此境殊堪考慮。今以多人對此問題的研討，我遂不得不加以

深思熟慮，而在孫中山先生所說的政權治權，得一解決，「問政而不治」。孫先生說政是眾人的事，治是管理，政治是眾人的事的管理。又政權是人民有權議定政法，治權是政府有能治理國民。僧伽不得不是眾人的事中的眾人，所以在眾人中的本人或同人的事，不得不問。要想問問眾人的事，講講他所感的禍害痛苦，所求的福利安樂，不得不參加社會的、地方的國家的合法集議，眾人的事的會所。所有對於有關民眾社團、及鄉區自治會議，縣參議會、省參議會、國民代表大會，均應參加一分子，為本人同人全民眾人、議論除苦得樂的辦法。但所參預的以此各種議事場所為止，亦即人民政權機關為止；而執行五種治權的中央和地方機關，概不干求參預。換句話說，只參加選舉被選為議員，決不要求做官、運動作官將，——文官武將等——。這是有數種要義：

一、此只動口動筆為眾人祛惡成善除苦得樂，以合於佛教慈悲化人的本旨。並不須直接用刑用兵去殺人殺敵犯佛戒。

二、此只臨時出席會議，平日各行其素，不妨礙自修及弘教。出席會議時，個人亦仍可保持僧伽服儀。

三、一般民眾多藉當選議員，為進入從政服官的過渡，僧伽當選議員或國大代表因有此分限，即免中央及地方官嫉忌疑懼。

四、有此即對於佛徒痛苦事件可以呼救，佛教有害事件可以防止，興教利眾事件可以倡行，佛法真理正義可以宣達。

五、這樣做議員而不做官，不藉議員去做官，那真可為民代表興利除弊，易得多數選民支持。

六、這樣可使佛法只用理論，說服人化導人，以攝取民眾信仰！而不用任何威脅武力以強制人的教旨，亦得以貫徹。

基於上述六種要義，我們中國現階段的中國僧伽，對於現今所提出的議政而不干治，願大眾都能透徹了解，切實踐行。覺群社先辦週報，後將擴充而辦日報，都期待以此義而為佛教為民眾來服務。名覺群者，僧的本義為「和諧合聚的群眾」；中山先生解釋「民」字，亦是「有組織的群眾團體」。故「人」必處在「群體」中、才有人的功用，故此須從自群覺起，遍覺及他群、方盡自覺覺他的義，亦即覺群社的為覺群社的社旨。

上文譯本錄自太虛全書第十篇

—— 僧伽與政治 ——

佛法應如何普及世間

二千零八年於多倫多

—— 民十五年在上海尚賢堂講 ——

現今欲謀佛法的普及，當先知道佛法所以不能普及的原因，下依次第說明：

一 中國佛法不能普及的原因

佛法流傳在中國，時間上經歷了千餘年那麼長久，然而不能收到普教濟民的效果，其中原因有二端：

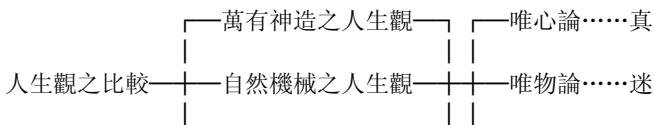
一，禪講各師的專尚深遠，不是普通人士所能欣賞，故此所趨入的，僅是智慧超人的少數高逸。

二、國主利用作為愚民工具，遂流為鬼神禍福的迷信，故中智的人士，都以不屑研究眼光來看，而且反施摧殘的手段破壞。故此佛法在中國，因向來有太高和太低的偏弊，便無法收普及的效果。

二 普及今後的方法

既然知道佛法不能普及的原因，欲謀今後佛法的普及，必須去除太高和太低的偏弊，闡明適應中智階層的佛法，去除愚民的迷信。而開發他們的智信，使成為人群道德的規範。

故此今後進行佛法的方針，即在講明佛法的大概，使人知道佛是世界人生真相的覺悟者，不是禍福於人的神鬼，佛法是正心淑群的軌則，不是欺世惑眾的邪說，以此生起世人的正信。因人所以敢於作惡事，是由迷惑於唯物機械的謬說；間亦有畏罪而行善的，那或由習聞萬有神造的遁詞。今欲為人類謀澈底的解脫，便非使彼等有正確的人生觀不為功。故宜講明佛教業果輪迴的人生觀，以為人類行事的真善標準。今試比較三家的說明如下：



——業果輪迴之人生觀—— ——唯神論……謬

由佛法來觀察人生，在人的生是由於前世心行的善業，引生現有的身體，至於父母不過是自己生身的助緣吧。提高心行的善業，而進化為高出人類的天仙或佛、和菩薩，都在於自心。因行不善，由人類而退墮為地獄、餓鬼、畜生的，亦不外自心。奉行十善，即可由人而進受天國的安樂；如專持五戒，亦可獲保人生的果報；廣修六度萬行，亦可以證同佛、和菩薩的果。故講明業果輪迴的真理，才可以樹人群道德的根據，實踐五戒十善，以為人群道德的正行。由此正信正行以完成人格，即可進為生天、生淨土的基本。此外若能犧牲私利，以作種種有益人群的事業，便感情融洽，使社會的反動力消散，必能收到普及的效果。今這講題，意思是依何種的佛法，方能普及今世人類而無遺，前面陳列各項，實為佛法能普及今世的要旨。至推行方法，宜不出下列四種：

- 一、組織完備的教會。
- 二、設立教育的學校。
- 三、廣辦慈濟的事業。
- 四、多作群益的宣傳。

本人對於佛法普及的計畫，略具如此。請益高明，以為怎樣？

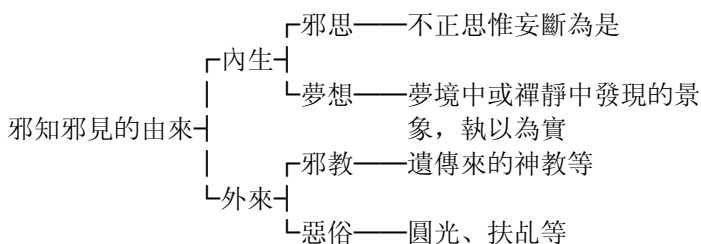
上文譯本錄自太虛全書第十篇
——佛法應如何普及今世——

信心

二千零八年於多倫多
——民十六年初在福州講——

華嚴經說：「信為道源功德母，長養一切諸善根」。故知世出世間、一切善根功德根本，只是信心。得到它能作聖成佛，失了它便流轉生死，永溺苦海。但在起信論中說大乘的信心，有幾種不斷，這是馬鳴菩薩，所以有大乘起信論的創作。唯識等論，說明十一善心所，亦以信心為首。各修行人，雖具修百善，如無此信心，就算是善的亦雜染不清潔，不足以期無上大道的。往昔禪宗三祖僧燦大師的信心銘，說明達磨的西來大意。後永明禪師亦說「但入信心，便登祖位」。都足以證明這信心是超凡入聖的根本，學佛的第一層基礎！又如彌陀經說「為一切世間說此難信之法」。即知淨土法門，是實行非難，信的更艱，修此行的所以願不切而行不篤，是因沒有真正的信心吧。人間外感業繫，內迷妄執，熏染已深。往往雖發心學佛，但見外形似乾乾惕惕，若已深有信心的，可試按心自問，他所具的信心，依然是迷惑顛倒妄想煩惱的心吧。認賊為子，以妄作真，佛法的正信心，渺茫不可得。譬喻信心如清水珠，能澄濁水，故此想求證這信心的下落，應當觀察自心一切迷惑顛倒、妄想煩惱等不定心，都是已經寂滅了嗎？如果是的話，那此信心，才是根固蒂密，不可動搖，入正定聚菩薩位了。不

是的話、盲從迷信，仍在顛倒不定的途中，未足說已具信心。欲得此正信心，當去淨無始劫來惑習熏染的邪知邪見，而求得佛菩薩的正知正見。現將邪知邪見的由來，表列於下，作為著手去滅的預備。



一面竭力破除神權迷信的邪說，私心自用的惡習，一面依從佛經論和善知識的開示，勤求正知正見，以得此根深蒂固、確實不拔的信心。孔子說：『吾十有五而志於學，三十而立』信心猶如立志一樣，志得立而學有成了。信心立即一切善根具，無上菩提的基礎才安立的。

求正知正見的辦法，當知有下面三種修習：

一、經論為正教量，當精澈研究，學習思維，作為思想的標準。

二、善知識為是先知先覺的，當時常親近，請求開示。

三、息心靜慮，去參考研究疑問，以求斷疑生信，入佛知見。然而大概來說，必須清楚怎樣才是真正的信心？

現依大乘起信論分為四種義理：

一、信根本：指真如性是一切法的根本，即是所說諸法實相，亦說是本來面目。真實了知它的義理，確信無疑，名信根本。

二、信佛：圖畫偶像，固然是佛的形相。但在金剛經說：『若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來』。那就不可執形相去求佛。因佛即覺者，是阿耨多羅三藐三菩提，覺諸法實相的名佛。故說：『如來者，即諸法如義』。這樣產生信心，名信佛。

三、信法：發菩提心，修菩薩行，了解三界眾生的依正，無不是有漏苦的，由煩惱業的所集起；今願令眾生皆得解脫，當修習六度萬行，即知即行的、方名信法。

四、信僧：僧有廣狹二義：四人以上名僧。出家五眾同起居、同飲食，以清淨戒行和合的大眾，名住持僧。三乘的聖賢眾，同修一事，同遵一理，彼此和合，大眾清淨，名勝義僧。如金剛經中的四向、四果等，華嚴經中的十住、十行、十向、十地等，皆聖賢僧一類。能了解他們所以為僧，證知他們是如何起因，如何修習，如何得果，由此起信，是名狹義的信僧。又僧者，和合眾義。凡為眾緣和合所成的，皆名僧。四大和合而成的身體，四大失調即病，四大分離即死，和合眾的性，是一切事物所同具的，大至世界，小而微塵，無不以和合眾為原則，能遵此和合眾的原則，實施於家庭即家齊，推而至於社會、國家、世界，即天下太平。以此生起信心，是名廣義的信僧。

學佛的，能依此至教量求得正知正見，斷疑生信，起正信心；便舉足動步，頭頭是道，道道都是波羅密行，行行悉入無礙法界了！故此當求正信心的成就，不可兒戲！

學佛的下手方便

二零零八年於多倫多

—— 民十九年在華北居士林講 ——

太虛沒有來北平，已經有四年了。去年從歐美回國，覺得國內的政局猶未安穩，社會的紛擾還未平定，佛教組織仍未健全，實在是不無遺憾。然而從全世界潮流所趨，人心所向，世界不是沒有大同的可能，佛法是負有促成的責任。今日就北平佛教會和華北居士林聯合歡迎會上，在感謝各位盛意以外，謹將學佛的下手方便，略略述說一番。在佛陀應世法門，雖有無量，舉出其中綱領，不出兩點：

一、生起三寶的信心 三寶就是佛法僧。信的次第，可先由法而起。狹義的法，就是名句文字能詮和它所詮的理。就廣義的法來講，就是正確的普遍的、透徹的智慧所明了的「宇宙萬有真相」。不過這真相，是本來是這樣的，不是任何人所能創作的。如現在的科學家、所發明的原理及定律，並不是發明家的造作，只是他們有智慧將它顯示出來。所以當未曾發明的時候，並不是沒有這些原理和定律的，但沒有人知道罷了。佛說的「諸法性相」，同樣是由有智慧顯示出來的。今藉以顯了諸法性相的，狹義的就是經論教典。這類雖屬於名句文義，但亦是顯出事物物的真實性相的。所以在法的本源，在於宇宙萬有的真相。信法是不可參加任何意

見，當以實事求是的態度，法是如何，就說明它是如何，信它是如何。這種態度信法，才能得到諸法的真相。但是以什麼標準來研究呢？佛說有四種可依不可依的條件：第一是「依法不依人」：只要這人所講的道理是通達的，那麼他雖是小兒，或其他不是人所說的，都應當信服。再進一步說，能詮的名句文字，亦不過表現所詮義理的工具，那工具當然有勝劣不同，但不能執文而廢義；所以要求一切事物的真相，第二當「依義不依語」。但所顯的義理，是有究竟和不究竟、顯了和不顯了的差別；所以進一層講，第三當「依了義不當依不了義」。但知道究竟了義，還是屬於識心分別，未能親證諸法實相；所以要親證到諸法的實相，更當依轉識所成的智慧，然後方可親證諸法實相，故再進一步，第四當「依智不依識」。這樣的剝蕉抽繭，重重的深進，才能證明「諸法實相」，才名真信法的人。

學佛信法態度，是無我無私無黨無偏的，所以用學者的態度和科學的精神，研究事物的真相，亦可以名為信法的。然而學者信法，所用的最後的工具，不出於五官——佛典名為五根：眼、耳、鼻、舌、身——的感覺和經驗，意識憑此分析觀察所得的判斷，早已不是事物的真相；而且五官的感覺亦各各隔離，在眼所見的決不是鼻嗅的，鼻所嗅的亦不是耳聞的，只是各得到它部分的感覺。例如一朵花，眼所見的是鮮紅的顏色，鼻所嗅的是濃馥的香氣，乃至身所觸的是柔滑的體質，這樣各別得花的部分；但花的全體，卻不能同時感覺得到。由此可見只依據五根所觀察的事物真相，不是原來宇宙的真相。所以要證得宇宙的真相，當以圓滿的智慧證知。但圓滿的智慧，究竟屬有或無呢？若屬於無，

那麼我們永遠不能得宇宙的真相；如果有圓滿智慧的人，我們就應當信仰他。所以願求得宇宙究竟真相，就當以佛為師。故第二步就當由信法而信佛。這由信法而信佛，這就不是一般普通學者、所能做到的了。因為這是生起「超人要求」的。既皈依佛後，就成為佛的弟子，故不再是研究佛學的普通學者，而是唯以佛為師的佛弟子了。但信佛的被視為佛弟子，仍沒有在家出家分別。既已信法、信佛，而更進一步，覺得須有住持佛法的教團，使佛法永久留存世上，作宏法利生的事業；未聞的使聞，未信的使信，未解的使解，凡一切未覺的使覺悟，所以第三就要加入教團而信僧。梵語僧伽，此名和合眾。能依持出家律制而修己教人的，名出家眾，亦名佛教住持僧。如未能加入出家眾而親近出家眾，那有在家的佛弟子，於是佛法便能流布世間。既信法、信佛又能信僧去住持佛法，然後佛教才能具體成立。以僧為教團的中堅分子，然後才可以荷擔佛法，傳播給世界人類。

二、修六度的行門 修行六度，可以就兩方面來說：

甲、自利的六度行：第一步要「布施一切」，就是要將自己所有的家眷、財產、一切物件，都能施捨。不過專從事施捨而身心不能控制，必定會發生不幸的事，所以第二當「堅持戒律」。這施、戒兩方面，是出離平常心的因緣。但是沒有強毅忍耐力來繼續的話，很容易被環境轉移，所以第三當行「忍辱」。忍辱猶有退滯，而未能勤修眾善，所以第四當行「精進」。這忍、進兩方面，用來防止退心。上面四度，仍然是多屬於散心修持，不能將心力集中在聞思境，深入觀察，所以便第五當行「禪

定」。如果味著定境，外表上似生起增上慢，不能照破，便毀前功，能障深隱的智慧，所以第六當修行「般若」。這定、慧二度，是不壞因。由不退不壞，對於佛法的自利行，才得成就。

乙、利他的六度行 先當以「財法布施」，和他人接近。進行更能使自己身心清淨正直，一切所行，是以眾人利益為前提。行施、戒二度，是利他的攝化因。如果不是施戒當先，即是不能有利他機會。在攝受教化中，必定難免有根劣等輩，以怨報恩，妄加毀辱，故須容忍來安處的。並須奮勵「精進」，勤加化導，才能使行攝化的，不致退滯而獲增益行。這忍、進二度，正是為利他的荷負因。攝化、荷負，如不是身離勞悴，而內心常得禪定法喜的滋養，便被疲倦困憊侵襲，不能持久。故須常修「禪定」，以養成辦事的堪耐力：常修「般若」，去充實明理的勝解力。行定、慧二度，是為利他的成辦因。

能充滿對三寶的信心，能踐行六度的行誼，使人心進善，政治清明，社會安樂，世界和平，都不是難為的事了！

上文譯本錄自太虛全書第十篇
—— 學佛的下手方便 ——

優婆夷教育和佛化家庭

二千零八年於多倫多

——民二十四年在香港東蓮覺苑講——

釋迦如來在世的時代，印度有一位須達長者，建設了一個祇樹給孤獨園請佛說法；這段因緣，中國學佛人差不多都知道的。還有一個優婆夷的領袖毘舍佉母，曾經在舍衛國施設鹿子母講堂，請佛說法，作弘揚佛化的道場，是佛教史上最負盛名的優婆夷。但現在學佛的人，只知有祇樹給孤獨園，對於鹿子母講堂，便少有所知。今日感覺到張苑長在華南開創東蓮覺苑，建築富麗堂皇的房舍，仿如一新的世界，儼如毘舍佉母當時築設講堂，為佛弘法的道場一樣光景！

中國在近二三十年來，起了很大的變化。在這變化中，中國幾千年傳下來的固有文化，碰到今日世界的歐美文明，就起了交換變化的作用；中國固有的風俗、習慣、道德等等，都受搖動。同時流傳中國已有一千八百年歷史的佛教，亦因此在遞嬗推移中。在這遞嬗演變——可說是飄搖不穩的時候，有人出來提倡適應時機所宜的佛教教育，是很難得的。現今張苑長熱心開辦覺苑，教育僧俗女子，自然是很值得讚歎的了！

差不多在二十七年前，楊仁山居士曾在南京設立一祇洹精舍。一方面專事印刻經典——今金陵刻

經處是——，把從前遺失在日本、韓國等處的隋唐高僧著述，都取回重印流行於中國；一方面和印度達磨波羅居士接洽，先通英文，後習梵文，想把中國的佛教譯還印度，再昌明到全世界。以前辦佛教教育的，曾有楊居士設立的祇洹精舍；而我當時就是參加學習的一員。祇洹精舍後因經濟不足，不久即停頓，而繼續辦下去的，祇有金陵刻經處，是中國流行經本中最好的版本。但是祇洹精舍雖辦了不久即停頓，這影響後來的佛教事業實在很大。民元時發起中華佛教會的歐陽漸、梅擷雲、李證剛等居士，僧眾中例如仁山、智光等法師，都是精舍中的人。故二三十年來能引導許多居士信佛，那原動力實有賴於楊居士。太虛自出精舍，即至廣東弘法。民初和仁山法師等、創辦佛教協進會及中華佛教總會，都是適合中國現代時勢的需要，而建立四眾弘化適機的機構。這就是當時楊居士創力祇洹精舍、和後來佛教的關係。現在張居士所辦的東蓮覺苑，在規模上較祇洹精舍更宏大，即在學額和經濟的數量，都超過祇洹精舍。再加上對佛法具有深切的信心，善於和佛法中各方面的縑素聯絡，將來發達影響於中國的佛教，必定較楊居士所辦祇洹精舍的成效更大。

至於本人，二十多年來、雖有一種懷抱著的志願，覺得應如何去適應現代思潮和環境的需要，把佛法普及全中國和全世界，以佛法救濟世界人類，使全人類都沐浴在佛法的利益中。在這大前提上，又覺得須先將主持、弘揚、代表佛教的在家出家四眾教育好，整頓好，成為真正能主持佛教，弘揚佛教，代表佛教的，然後佛教才得以普遍深入的傳播於全人類中。倘無良好住持佛教的人材，那雖有適

合時代潮流足以救濟人類的佛教，亦必因不得弘傳而聽它潰爛！因此，我時常感到佛教內部的制度，有改善的需要。應怎樣何去教養僧眾，應怎樣去結合信眾，而成立有「和諧合聚」精神的團體，實行弘揚佛法的工作。本此宗旨，過去曾發表了許多言論，而事實上做到的實在很少很少。所以張苑長和陳居士稱揚到我過去這些事，我聽到只有慚愧！

近年來在出家人的寺院裏，或其他另外新興的新場所，曾有佛學院或僧學院的組織，稱為辦僧教育的機關。但因為都是在佛教過渡期中、作臨時應付的辦法，故至今尚未能走上有程序、有系統的僧教育軌道，過去只能算是在僧教育上，做了一些零零碎碎的工作。在中國既沒有整個系統的僧教育機關，故此過去未能有顯明卓著的成績。即在學僧方面，亦尚談不到「學以致用」；尤其是女子學佛的機關，甚少甚少。十幾年前，在武昌曾辦女眾佛學院，繼續還有北平及武漢二三處，但因規模不大，人數無幾，故沒有多大成績可說。總共起來，學過的亦不下百人，因為沒有良好出路，一出院即感到沒有什麼事情可以做；那麼，還能希望她們有成績斐然給我們看嗎？由此種過去的回想，覺到今後辦佛教教育，實有改善的地方。而現在我雖初到東蓮覺苑，不大知悉詳情，然而確是一個很好的佛教教育道場。除了數十人住在苑中專修佛法外，還學英文、國文和普通學識。而且還另設義學，以佛教的知識灌輸純真的孩童。這種教育法是很好的，因為既有體，復有用。如所辦高級教育注重佛法修學，便是體；同時還學普通文字及辦小學，使將來的佛教流入社會，就是用。體用兼重，是現在辦佛教教

育最需要的。能夠如此做下去，對於弘揚佛法建立佛教於將來的世界，是有很大的幫助。

根據上說的意思，我對於東蓮覺苑所辦的教育，還要貢獻幾點意見：

一、依中國舊有的習慣，一說到佛教，即認為出家二眾、住寺院才是佛教，學佛的是必須住寺院出家的。實在這是大謬不對的！寺院和出家人雖是代表佛教的，但信佛和學佛的實不拘於住寺院的僧尼。學佛的是需要普遍深入社會，方能表現出佛教的普及精神。今貴苑中尚有出家尼眾，頂好能完全教導在家眾來修學佛法；而她們所學所做，亦不必限於做佛教的功課。凡女子所應學的知識、和所應作的事業，都適宜學習的，使她們將來學成後，能作真正的優婆夷。

二、此地應專作優婆夷眾的道場，故此所施設的教育，亦宜著重於優婆夷教育。但怎樣是優婆夷教育呢？即如今小學所受的教育是國民教育，將來亦可升受佛教教育，使她們對佛法作普通教理研究和功課修養。教理研究和功課修養同時並進，便可以訓練成在佛法中、有解行的佛弟子——優婆夷。但祇如此做，那所辦的教育亦是有體無用，因沒有學習現時社會做事的知識和能力，一出寺苑的門，即如迷路的羔羊，找不到適宜住宿生活的地方。故應認清楚此地是優婆夷道場，優婆夷教育所應注重的，有以下數點：

甲、優婆夷教育，首先要注重能處理家事的家庭教育，造成此種優婆夷人材，將來便可使他們家庭佛教化。

乙、此地學生華文、英文並習，將來學有餘力時，亦可出洋傳教，如外國牧師來中國傳教、興辦

學校、設醫院等事。在現在的中國存有這希望，自知這希望未免太奢。但若能學習中醫，去外國一面施醫，一面傳教，是比較容易做得到的，祇要有人肯發心做的話。

丙、中國近來亦有人要發起辦佛教醫院，如前年漢口曾有人發起創辦。而未成事實的，因要院中辦事人都是信佛的，不容易找到。如果要找少數佛徒的醫師尚容易，唯有看護士一類，要完全信佛的就很難物色，所有物色來的都是信崇他教的。所以這種人材，亦有造就的需要。

丁、優婆夷教育，還要注重幼稚園、和小學教師的人材造就。現在社會上有許多人，都把子女送往幼稚園或小學，或在家庭中另請教師教養。而這些教師，大都是異教徒，若佛教中有這類人材，去當家庭教師或幼稚園小學教師，那佛教將來必有普遍深入社會的可能。

因此、優婆夷除了專心學佛的人格修養外，還須要施行家事教育，中醫教育，看護教育，幼稚園小學的師範教育等。所造的人材，必各有所需，各適其適，個人既成為社會有用的人，而佛教亦可由此流入社會民眾間，裨益實在是不淺的。

三、所說的佛化家庭，在家學佛的二眾須特別注意。尤其是造成佛化家庭的因素，是在學佛的婦女。佛化家庭，在佛教中向未注重；故此佛教在世界上雖曾盛行一時於各國，而有不久滅跡銷聲的。我曾考察印度的歷史，今印度有婆羅門教徒二千萬多人，回教徒亦有七千萬人，即後來才傳入的基督教，亦有一千多萬人；其餘如尼犍子教徒——即現在所說的耆那教，亦有兩百萬多人。而佛教在今日的印度，除近尼泊爾的雪山部落中，有少部份人信

仰佛教，其餘的都不是佛教徒；其餘零散的在家佛教徒，只是從錫蘭的佛團流傳過去的，不是印度原有的。印度本來是佛教的發源地，自佛世經阿育王至戒日王時代，佛教在印度曾因崇奉信仰而放出燦爛的光彩，使婆羅門教的氣燄一落千丈。到了今日婆羅門教復興，回教、耶教盛行，甚至耆那教亦有信徒二三百萬眾，佛教反而衰落幾至於滅跡，這是什麼緣故呢？由歷史上的考察，知道由過去主持佛教的只是寺院僧眾，而維護興盛佛教的關鍵，完全操諸高僧和國王大臣的手中。若有王臣擁護的佛教高僧，便可使佛教弘盛，風靡一時；不是的話、若某一時代沒有傑出僧材，不能引生王臣信仰，或遇上根本不信佛教的國王，佛教自然被壓迫摧殘了。在中國元末的時候，蒙古部屬崇奉回教的莫臥爾，曾征服印度而建立莫臥爾帝國，想把印度的宗教消滅了。但這時、除佛教已在印度被滅跡，其他婆羅門教和耆那教等並沒有被回教摧滅。原因是婆羅門教和耆那教，是建築在家庭宗教的基礎上，過去已把家庭宗族宗教化，祖父子孫歷代相承；在一般社會中已根深蒂固，故此不容易為異教所征滅，便得以長久流行。再觀佛教所以在印度滅跡，就因沒有同婆羅門和耆那教、一樣地把基礎建築在家庭上。不和全民發生分離不開的關係，故有今日的結果。

從這種歷史的教訓上，知道佛教過去在流傳上的失敗，故今後在家學佛的信眾，應把家庭整個佛教化。凡是我家庭中的子孫婢僕，必須灌輸以佛教知識，使他信崇，子子孫孫遞相傳承，和佛教發生親密的關係。把佛教在家族上打下一個很深固的基礎，那佛教將來就可以永遠流傳下去。要使佛教消滅，除非人類都消滅了，如婆羅門教和耆那教、在

印度的潛勢力一樣。故此我在第一點中，即提說要家庭佛教化，而這責任是在優婆夷。要把佛化的家庭，造成比不信佛的家庭更加清潔、整齊、美麗、樸實，同時亦能感化了不信佛的人。因東蓮覺苑是以優婆夷教育為本位的，故此有以上三點意見的貢獻。

東蓮覺苑雖附設有義務小學，但主要的是專修佛學；我現在反專在優婆夷的普通教育上發言，似覺輕重倒置。實則我所以注意優婆夷的普通教育，是意思的。因覺得佛學界對在家學佛女子所施教育，如果沒有這樣的辦法，將來學成出院的，除了去入菴作尼必更無用處，故不厭煩瑣剴切的來說。

上文譯本錄自太虛全書第十篇
—— 優婆夷教育與佛化家庭 ——

佛學會和實現佛化

二千零八年於多倫多
—— 民二十四年在中國佛教會閩南分會講 ——

在本會成立因緣際會的意義上，大家對於本人的過譽處，頂好可以免掉！因大家同是在佛法上攜

手進行，那十方一切佛及菩薩、所有無盡的功德和光榮，人人都是有分，人人都是現現成成的具足，各人本身都即是諸法實相。維摩經中說：『觀佛實相，觀身亦然』。依此本性，諸佛一切殊勝功德，我們現前是可以直下承當，和佛平等一如，無二無別，於佛於法外，更無一切眾生相可得的。根據此理，那各人現在所歌唱讚歎的三寶，即可以從各人本性上實現的。雖說如此，但若求其事實上能和三寶相應，殊不是易事了！故必須依遵佛法歷代、所流傳下來的教理和法則，探討研究而去修習，由理解佛法而修學佛法，故有「佛學」名稱的建立。通常說佛學為內學，亦即顯示人人本性當體即是佛，若學佛修習，即可將本性由體驗到而實現出來，故說名內學。雖然，在佛學根本真理上，本沒有若內若外、若自若他的差別，不過依我們常人的思想行為上有種種分別，有種種限制，便不能和諸法平等一如的實相相應了。故此應將平常一切嗜好不良的習慣，和平等實相不相應的思想行為，改造轉變過來，使能和平等實相的真理相應，纔算是真正的學佛！佛為一大事因緣出現於世，說了種種言教，亦即要人依著研究學習而實行實證，俾各人的思想行為走上正規罷。如果希望佛教能真正建立在人世，必須於佛學集合同志研習去發揚，這定現在事實所需要；中國佛學會閩南分會的組成，亦即是適應此種需要。

現在中國各處因各種的需要，已有各種佛教團體的組織，在名義亦很不一致的。中國佛學會，民十八在南京組成的；承此系統而起的團體，便是現在上海及閩南的分會。但所以要組織佛學會，自然是有它重大的意義！這主要是集合研究佛學的同志

們，把佛教的真理加以窮究探討，同時觀察時代潮流、人類根性的所適宜而去發揚光大，使佛學真理和時代的新潮流相應猛進，成為新人生所必需的學問；固然不僅和一般佛教團體相似，只顧保守，或維持就算盡了職責。由是可知在中國佛教會以外，另有中國佛學會來研究探討真理，適應潮流，樹立佛學，實是實現人間佛教，建立人間淨土基礎的運動。因為現在要建立佛教，不是浮泛不切實際的舉動所能勝任，奏效，是要向人群中從事實際工作，然後纔能實現人間淨土的！負有此等重大責任和使命，故不是向來舊有的、殘餘無精神的佛教團體所能做到，必須有健全的新組織，集合健全的知識份子，認真地共同來探求得佛法的真理，然後隨時代潮流而宣揚發展，使佛教成為人類所適宜所需要的佛教，故有佛學會的產生。由此、可知佛學會的責任重大了！

「建設人間佛教」，「改造人間淨土」，宣傳已經是好久了。但若沒有集團去從事、深切地研究真理，那所謂人間佛教或淨土，終不能實現，而祇是成了一種空喊的口號。說到這裏，本人覺得非常慚愧和悲哀，因為把事實拿來和理論一比較，百千萬分不曾達到一分，的確已成了空喊的口號。我們不必從遠的大的宇宙方面說，就拿現前這個人類世界來講，社會和社會間，國家和國家間，民族和民族間，以及人類所有種種階級不平等間，充塞著種種仇恨爭鬥和殘殺！人生的現象是如此惡濁，可見佛教的真精神，並未能灌輸到人類的腦中，成為人類一切事業主動的精神；不然、現在的人世何以不清淨而惡濁，人類不但不快樂而且充滿著憂悲苦惱呢？在這社會惡濁、人類痛苦的狀況下，佛教的真

理和真精神，能不能解除人類的苦痛？能不能改造惡濁的社會、使它變成清淨和平快樂的世界？若確知佛法有此功德，足以救濟人類的痛苦，能研討出真理從事建設人間淨土，而事實上偏又做不到，這是何等使人慚痛的事！不僅是這樣，即如現在賴以代表佛教三寶的寺院塔廟和僧眾，亦好像只是殘留下來的軀殼；明知歷代傳流的教典中、含藏著一切功德，而不能應用於實際上來解除人類的苦痛，並且連自己的軀殼還是支離破碎得不堪！故向來所宣傳的「建設人間佛教」，「實現人間淨土」，就是要在百千萬分中做到一二分，亦須賴佛學同志去把握得佛教的真理，而去觀察人民和人民間，乃至民族和民族間的種種病態，投以適宜的法藥去救濟他們，方能發生效力。故此講到佛學會，同志們就應該格外負起責任！同時、是要對人類的痛苦發大悲心，對自己的做不到而起慚愧心，由慚愧心而起勇猛心，如此把握真理，犧牲布教，那才是創造人間淨土，佛化人類，尚有實現的一天！

上面說過，佛教真理能解除人類的痛苦，能和諸法實相的真理相應，的確能把人類的痛苦連根拔去的。因佛體知到諸法實相的真理，說明若色若心的一切法，都是從眾多因緣集合而生成，無固定自性，而人類間所以有仇恨爭執的病，它徵結即在於「自我」。如果了知內根身，外器界，都是眾緣所生，其中沒有單獨孤另的個體存在，離眾緣自我不能成立，那對於功利爭競的觀念，都可以淡泊而至於完全消滅，決不會犧牲別人的利益來實現自己的慾望。這完全要靠通達諸法實相的真理，改變人類不善良不公平的思想，成為善良的公平的思想，這從行為上表現出來的、就是慈悲互助的，相濟相成

的，而結果就可使社會安寧，世界和平。但我們的思想和行為，向來都是和實相相違背的，使它和實相真理相應，一時是很難做到；故必須於平常行住坐臥起心動念間，用深切修養的工夫，從一切事事物物上，都能觀察到緣生無自性的道理，那人和人間互相殘殺自可以消除，而成為互相扶助，相濟相成。要注意的，所說修養改造人性思想，並不是離開人群不做事業而閉門修養；若離開了社會人群去修養，到一再進入社會人群中、仍談不上相應的，這種修養根本是不兌現的！故此必須即於日用行事上，把自己的身口意三業、修養成正潔無疵，學大乘菩薩積極救世的精神、深入社會人群中，發大悲救苦心、以犧牲自我利益群眾為前提，若能如此做去，在社會自然寧靜，人群都可以安樂和平，這個世界便成為十善的大道場，又何患人間淨土不實現呢！最後、還希望各位會員，能把握得諸法實相的真理，學習修養而應用在行事上，儘可以在廈門的十字街頭，做我們修學佛法實現佛化的道場！

上文譯本錄自太虛全書第十篇
—— 佛學會與實現佛化 ——

佛學和文化

二千零八年於多倫多

——民三十三年在重慶中央文化運動委員會講——

一、佛學和世界人類的文化

文化，可以說是人類的產品，人類將自然界萬有，依人類需要去改造來適合人生，和所得的成果等，都說名文化。由此廣義文化來說，世界人類文化，是由人類改變自然而來，這樣可分三種：

第一、人類對萬物的，是人對自然萬物而改造的文化。這自人類有生活開始以來，即由人類取自然物、使它適合人類需要，如古代的狩獵，已發生此種文化。因人腦在頭上，手可以自由操作，可以運用思想和運用石器、木器等。這種是初民對自然萬物改造的文化，即史書上所說石器時代的文化；中國歷史上，伏羲畜牧，神農墾植，黃帝造舟車，都是改造自然環境來適合人生的需要開始，這改造的結果，即成為物質文明，衣食住行都有改善，由人對自然界改造所成的文化。這固然是自古即有，而直至今日，西洋的自然科學，可以作為人類對萬物的文化，逐漸發達到登峰造極。因為東西各國，雖然一代一代都有進步，但說人類對萬物文化的完滿成功，那直至近代的自然科學，才具有高度的理論和應用，來充分顯示此種文化的特色。自然科學文化，亦即近代西洋文化，因近代西洋有分類深造專業的研究，對於自然萬物，能明白它因果演變的自然公例，統制改變而應用它，以求適合人類的需

要，方成今日的工業文明。故此近代的西洋文化特色，是自然科學和工業文明，亦即人類對萬物的文化特色。這並不是說近代西洋人，僅有人對萬物的文化，而沒有其他對人對自己的文化，不過他們特別發達的，是在人對萬物的文化。故此種文化，可以做近代西洋文化代表。

第二、人對人類的文化：人對人類的感情、思想、動作，是不能和對萬物相同的。人雖屬萬物中一種，人對人雖然亦可以有對萬物的相同處，但又不可能盡同，人對人類亦為人類，而人類是萬物之靈。人對萬物，固然可以人為主動力、而去支配它來合適人意，但人對人，就不可以用人對萬物的辦法，因人和人大至在上在體力、智識沒有很大差別，所不同的是教育程度上足夠不足夠吧。故此人類都可以溝通人類的感情、知識；而且人類生活是社會互助所成，人最初即有家族生活，如夫婦、父母、子女、兄弟的簡單集團，在這種共同生活中：有感情，有諒解，有思想知識，亦有人對人類的文化，故此不同於人對萬物的文化，這基本便是人類情意調適的倫理道德，然後可以成為社會國家而至於世界；故人類的文化，是人類心理上的情感理性相通處、所引起的一種人類道德。由有慈孝友恭，乃至嚮應國族而有忠義，對世界而有博愛和平，這即是人類對人類的文化本質。故此用於政治的組織，法律的設施，亦須以此為基本。所有人情、倫理、政治、法律種種人對人的文化，至今日西洋以科學方法來研究的，而有社會科學，包括政治、法律、經濟、組織等。不過在社會科學，較自然科學遲而且幼稚，故此西洋雖有社會科學，但未能完成人對人類最出色的文化；講到這種文化，反應特別注重中

國文化。特別是由周、孔以後，成為中國最主要的文化，即在人對人類的文化，觀察的深入，體驗的親切，自倫理道德至政教禮法等；故此中國文化的特色，可以作為人對人文化的代表。雖然社會形式因時有異，古代是君主政治，在生活為農業、手工業，現今是民主政治，生活是機器工業，然而人對人的文化態度，仍然以中國比較適當。孔子曾說：「道之以德，齊之以禮，民恥且格；道之以政，齊之以刑，民免而無恥」。這是以道德禮樂為人類對人類的基本文化；：人對人的刑政雖不能避免、但僅居輔佐的地位，以優秀的人類，必需道以德，齊以禮，方能安適。由此種關係來說，人類對人類的文化，實以中國最適宜。設或養成了人對萬物的習慣心理，不知不覺間用來對人，便成今日法西斯的辦法：如希特勒自以為是人類立法者，竟然想將一切人類支配在手掌中，他的思想是以人對萬物的辦法對人類，故有強橫霸道的慘酷戰爭，以為一切都可以用武力克服。而中國卻本人情而行忠恕道，推己及人；這在西洋文化遺害今日世界的，必須要以中國文化糾正它，而引它至於至善。

第三、人對各自的文化：人亦是自然物中的一種，人對各自的文化，亦在任何時代國家都有，如解除自己飢寒的衣食，和為了自己生存要求、通力合作的社會國家等；但由此發動出來的改造對象，在於萬物、眾人，故此仍然是人對物、人對人的文化。至於各人但為充實自己的知識而求知識，並不是求生活或名位、權利，這才是各人對自己的。又如體育、當然有為國家、社會利益的，但亦有祇求身體強健的，亦可說他是對自己的；直至有進步成就時，才可以做人類的模範，而有利於眾人。又如

道德，常人以為對於社會始有道德，但人不是僅對國家、家族有道德，即對自己亦應有道德：對自己的品格、行為，改造善良，將粗暴的去掉，而崇高自己人格，完成自己品行，由這種意義上說，就不是通常的道德，故此有一種精神道德，精神人格。人生在世僅數十年，必須有一種功名、事業，然後可傳給世界人類，如所謂立德、立功、立言——三不朽。然而人類生存在地球上，一旦地球壞滅時，人類的功績最後亦歸壞滅，故此從崇高人格發展自己精神至極的，必有一種宗教的歸宿，達到不生不滅、無始無終、至真至美、無所不通、無所不在的人生宇宙的根本。宗教目標，就是要使人類的精神和此吻合，能至此時、那人生的意義方可以無窮無限量，而成人類最高的價值。若人常想到人生並不是為他人而服務，只在自求人生最高的價值，即發生宗教的信仰。自哲學方面說，或自宇宙出發，或自人生出發，總括來說，都是要求達到最通遍的根本。它和宗教不同處，是哲學以推理的思維力量，完滿理解人生價值和意義。教育固然可以造就國家人才而設，然而在古聖賢以教育自己而成美德，那全宇宙即為自己的學校，而完成美德的人格。故宗教、哲學、教育，都可以對自己完成自己的文化。若以世界各國說，印度注重於人對各自的文化；中國雖亦有對各自和萬物二種，但特點在對人類；故印度特點在對各自的，但亦有其他二種。

佛學的出發點是科學態度，由現實的人生宇宙而出發，佛典說的眾生世界，即現實而無限量，在義理亦有非僅人類目光所及的，故說眾生無盡，世界無邊；以此眾生世界為根基，故此講明眾生世界處，科學發達是可證明佛學的。但佛學不止於科學

的，佛學是追究到最根本最澈底，無論從任何事物講，——如一花、一葉——，都由它本身而達到它根本圓滿，故此可說是科學的哲學。但還不僅思想達到即止，而且知到它的一切、都是因緣生果的變化，有不斷的改造，可以向上發達到究竟，所以說「一切眾生，均有佛性」；由各個人發揮他本性，亦可以發達到最完美的智德，如佛陀便是。人所以能至佛果，以釋迦已有此種事實上成就和實證，故此可以成為人信仰所向的偉大宗教。是基以科學，又持以哲學，故亦是最理智的宗教。印度和世界各宗教、哲學，都有相近處，而可以作為人類對自己最完美的文化，即為佛學；故佛學在世界文化的位置，即是人對自己文化的代表。這亦是最根本的文化，所以人對物的文化和人對人的文化，都是沒有達到最美善的，因為人本身是未完善的原故。論語說：「人窮反本」，因各人都未美滿完善，故在知識思想有錯誤，對一切亦都有誤解，善的認為惡，致有不善行，若要人對萬物和人對人類文化完善美好，必需人對於自己的道德修養、思想行為深深改造，才可以使世界至於美善。如依佛法的理論，能信解而實際篤行，由守戒乃至禪定，般若功深，即可去除錯誤思想而捨不善行，發揮人類真正智慧，洞明宇宙真相，那由人對自己改造完善，繼而對萬物、同類均能進步至美滿。

二、佛學和中國固有的文化

這是指西洋文化未入中國前的文化：雖然在衣食和政治、經濟、制度、社會習慣等，都是文化，而這裡所說的中國文化，是偏重於文藝、文學、哲學、道德等來說：現在說佛學和中國固有的文化，

是在這範圍內說。而且就文化的特殊性講，亦即在文學、哲學等文化。由此觀察中國的文化，首先即周、秦諸子：漢武帝前，未獨尊儒術而罷斥百家時候，如孔、孟諸人，亦即諸子中的一分子，故總稱名周、秦諸子，包括孔、孟、老、莊、墨、荀和名家、法家等，都稱為諸子學說。孔子刪訂六經，他弟子作記，故孔子雖有集古代文化大成的地位，但在當時仍和諸子並列。推本窮源而稱周、秦諸子，以他們在古代綜合整理，而又各有特殊發揮；這時期，便成為中國文化最精彩的時代。其次由魏、晉到隋、唐，佛學逐漸發達完成，當時佛學入中國，已成為適合於中國文化的，故此隋、唐是印度佛學思想入中國、而又融合成中國佛學思想的時期。那時是有十四宗的，有講一切有，有講一切空，有講唯識，有講唯性，他們各標勝義，形勢便更突出過周、秦諸子；最後流行的，是法華、華嚴、禪宗和淨土四宗，這四宗是調合適應中國的思想、而傳至今日的。但在隋唐時，受印度佛學滲入已有六七百年，至此四宗才成為中國佛學、而為中國固有文化的要素；而諸子和佛學，遂成為中國固有文化的二種導源力。再次、是漢、清經學：清人講漢學，亦即經學，是諸子的一部份，至漢成為歸宗於儒的經學。清時遂有反宋明理學、而標榜漢學的，清代漢學的發達，甚或超過漢人，至俞曲園、孫詒讓等又講到諸子，於是又歸到諸子學去。此漢清經學，屬於周、秦諸子中的儒家。再其次至於文藝，在漢前有詩、騷等，至宋、元、明有詞曲等。在漢、唐時代，國極富裕，民族精神亦發達，故此文藝亦發揮廣大，於是古代文學至漢而綜合集成，將周、秦的

文化統一而融洽，故諸子流而有各種文藝，如漢的三都賦等的富麗。魏、晉六朝後的文藝，不僅源於諸子，而更多源於佛學，唐的文藝，於佛學不僅名詞甚多，即意義亦無所不存。故漢、唐文藝，足為中國文化的一輝皇碩果。最後、說到宋明理學，不僅儒家而兼有道家、佛家成分，尤其是禪宗。因禪宗五代後特別昌盛，當時人多以禪宗代表佛教，禪宗是專講形而上學；當時影響於全國思想界甚深，事必求它始初，遂使當時的思想家、不得不入禪宗而求一立足地；於是道家、儒家均不得不以此而有形而上的追究和靜坐等。但儒家仍以世間倫理為它立身處世，至成宋明理學。陸象山、王陽明等流，更接近禪宗；由此可見佛學在中國文化的關係。

三、佛學和新中國新世界的文化

現今的三民主義新中國文化，其中仍含有固有文化，而又迎頭追上近代的西洋文化。如近來世界大戰，是用人對萬物的態度、去對人類所演成，故此渴望世界人類永久和平，即為新世界文化。雖然包括各種思想，然而中國文化所重的人生道德，是可以當新世界文化的首選。人生道德，雖然不是佛學的特點，然而在佛學中當然有完善的人生道德。佛學先看人生是一種因緣和合、業果演變、生滅相續而現實的人生，雖僅幾十年，從人的因果觀察，那是各有前因後果，推源窮究，人生是無始無終。以此理而得知：今的因，是將來的果。故此從佛法觀，人生當下即無始無終、無邊無際，以人生各有家族、人類社會、國家、地球、太陽的關係，故人生一日的生存，他生存的緣無量無邊，故人生亦無量無邊。最內的實在我是甚麼？實無一物。故相反的即內無固定的我，推廣即外無離人的物，這樣的

人生，在意義是何等豐富！更可以見到宇宙一切萬物變化中，人生是最富有自由力量的，價值是最高最重。故對於人生道德，在佛法中基本的，即殺、盜、淫、妄、酒的五戒；能持此五戒來擴充成為十善，才俱備真正人生的道德，世界方成為一種真正和平、發達進步的世界。中國古時佛教，對這點不甚提倡的，是避免和儒教的衝突，故側重到後世去了。今日對於佛教的做人道德，是應特別注重和提倡這點。由此進一步，便應發大乘心，修菩薩行。中國古時佛理雖亦是上乘，而行為是近小乘；但今日佛學對中國、對世界，應在大乘菩薩心行，即大慈大悲救人救眾生的心行。依此普遍無限的眾生世界，發普遍無限的慈悲心，行種種方便，去拔除苦本，施與安樂。在佛法說，有慈悲而沒有方便，是行不通的，故此方便是明達事理、而身體力行的。其實行的人即菩薩，菩即菩提，即阿耨多羅三藐三菩提，是佛的無上大覺；菩提薩埵，即有志成無上大覺的眾生，薩埵即眾生。本大慈大悲心而行種種方便，即菩薩行的六度、四攝。六度即六波羅密：布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧，從普遍利益眾生、而得到自己的利益。四攝即布施、利行、同事、愛語，這四種在使眾生能接近得益。由大乘菩薩心而修的，方法上亦略同於六度，這不但在人生道德自能力行，而且亦可通無窮的進步，即大乘菩薩行。

上文譯本錄自太虛全書第十三篇
—— 佛學與文化 ——

佛學和宗教哲學與科學哲學

二千零八年於多倫多

——民二十一年在重慶反省院講——

世界上一般普通人的行動，大多數是這樣：第一、沒有經過考究一番，就隨順習俗，以為生來就是這樣的。心理既然如此，影響到生理行為上亦是一樣，這種是隨順習俗而動的。第二、直接感覺到這樣那樣的；這亦可能發生一種強有力的行動，這種是五官觀察到的。第三、從人的內心上瞬息間的衝動，自然流露出來，成為某甲或某乙所發生的行動。這一部份是依從生理的，而大部份是根隨心理的，通常說是精神作用的內心衝動，內心衝動是強有力的精神力，有了這三種原因，不知不覺間便發生出動作來。

上來三種，一、習俗以為生來即應這樣的，是先天的、遺傳的。二、直覺即直接知覺到的、是後天的、經驗的。三、衝動即內心潛勢力起的行動。依佛學眼光來看，都是無明的心理行動。

佛典常說的十二緣起流轉門：即無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六入……。其中無明緣行一句，即上面三種的說明。無明、可以是不善，可以是善，或居兩者中間的非善非不善。但雖然說是善，亦不是純粹的善，這善中是具過失的成分，不是完全的善，澈底的善。故此佛法所說最高的善，

真實的善，是從破除無明後、究竟明了中生起。佛法重在覺悟，行必由明，不是不明行，明字最要著眼。佛典中常說智慧、般若、真如、菩提、涅槃、阿耨多羅三藐三菩提等，都是描寫明的代名詞。必由真正了解、確實覺悟所發生的行動，才和佛法宗旨相合；在這種意義上的思想信仰和行動，才可以得到圓滿的結論。

經過一番考究而起的言行，亦有種種。現拈宗教哲學和科學哲學兩方面說明它。

一、宗教哲學 根據因果律，以為人類萬物世界等都是結果，都有產生的原因。用推理的方法，由果推因。由因推果，覺得世界萬物，均有起頭、生起的時候，亦有完結消滅、終盡時刻。如人的由少到老、由生至死；如地球上百物的有成住壞空，起落興謝。各界於生死、成空兩極端間，有許多老少、住壞的變動。在這起滅和變動不息中，人以為另有不變永久的東西，在背後主宰這世界而創造這世界，在萬物沒有前，他已先有——無始的——，即使在萬物消滅後，他依然存在——無終的——。萬物雖時時變動，而他卻永遠不變動，一切萬物是有始有終、有起有落，而他卻完全相反，他就是創造萬物的原因，而世界人類和萬物都是他創造的結果。宗教家經過一番思考研究，發明上面這個由他們認為登峰造極的崇拜對象，或呼為神，或信為上帝。以我們學佛人的眼光舒睫一看，看到他們沒有透澈，好像旅行到中途便走不通了。現在、請將他的理論略施辨正。他們說：有一個無始無終的、作為世界萬物創造的主因——上帝或神，但上帝或神是否是存在的東西，倘是存在的，那末亦應從原因

產生！假使是不存在的，那麼他的自身且沒有，何能產生這世界萬物！即此道理，就可見上帝、不能成惟一的原因而創造世界了。如強說上帝可產生一切，一切不能產生上帝，那末他就首先破壞自己學說立場的因果律了。宗教家雖然持之有故，言之成理，但仔細觀察起來，仍不是金科玉律的真理。

二、科學哲學 現拈接近科學思想的唯物論哲學來說。他們的結論證明，全以科學為基礎。說唯物論哲學是以科學為基礎的哲學，亦不是很差。唯物論哲學亦是經過一番思考而成立的，但和宗教的說法不同。宗教、是惟一的超過萬有的。唯物論所說，是就世界所有一切的一切，從心理而推論到生理，再由生理推論到物理化學，將一切的東西，化分成八九十種原質；這些原質又以若干分子構成。他們即發明到分子的單位，於是一般科學家以為得著最後的實體了。後來實驗進步，又發明了原子，他們以為原子為萬有的基本。最近、又發明電子，原子中心叫做電核，它周圍都有電子環繞，儼如太陽系有行星衛星似的。他們發明進步一次，即破壞原來所說一次。如原子說成，分子說就全部破壞無餘；電子說產生，原子說又壽終正寢。講到電子，已不是平常所能看得見、拿得到的物質，只是一種陰陽電——力——了。又認為最後實在，但仍未能決定是實在，以前的分子、原子說，是前車可鑑！

在我的觀察，電子不是實在最後限度，不過是他們目前知識的最後限度，他們信為是最後實在罷了。以他們力量所及的作為一種假定，在這假定上面、建築著科學哲學的思想和學說，一重一重組織分合，便將世界人類萬物等，都以電子作為基本，信為真理，亦如宗教的信上帝造物主相似。唯物論

的方法、對象，當然和宗教不同，而它信有一特定實體——電子——是因，所造成不可解釋的過失，是和宗教相等。如說電子是不變的、固定的，可以產生一切萬有而為宇宙萬有的原質，那麼、電子本身是依甚麼產生的呢？電子不假他生而能生萬物，這破壞因果律，正如宗教一樣。總括來說、唯物論所信和宗教家所信，都有說不通的矛盾和錯誤。前一種是宗教哲學，後一種是科學哲學，兩種最後都落到一種思想上通不過的邊際上去。他們固然亦經過不少推究和思考，只因它們的出發點、依然是所說無明的心，依然還是沒有方法改造無明的心。它們即以無明心為出發點，去推究思考自然是不能越出範圍。佛法不是這樣；實地見到一切事理，透徹明瞭，以有根本改造無明心的方法，使一切有情的心從無明而得明。佛學常說「明心見性」，見性是甚麼？即見實事真理便是；明心、即佛法所說「轉識成智」，把不明的心轉為明徹心的意思。佛法見到一切事理的真性是怎樣？佛法就事事物物差別來說，每一事物都有各別的因和無量關係的緣，和合組織成立，即所說因緣所生法。同時、被組織成立的一一事物，亦能發為各別不同的因、和無量關係的緣，而發生其他的一一事物。大的如地球，小的如微塵，近的如人畜，遠的如天空中隱約可見的無量恆星，都從因緣所生。一重一重推出去，展轉生起，無窮無盡，從因起果，果又為因，因和果間，還有無邊際的緣，即現前的一切形形色色，亦是無邊無際。因無始終，現前一切事物亦是無始無終。通常說佛法無邊，就是說眼前一切事物各各無邊，並不是捨現前而另有一無邊的法。佛法見到事理，是直達的見到無中邊同時無終始，不同宗教或唯物

論哲學的轉灣抹角。見到法法的本來如是，法爾如是，當下承當，直切了當！這樣，使不致自視在空間只有幾尺大，時間僅有數十寒暑，而起種種憂悲苦惱。佛法明人當體即法界，如燈光相遍相攝，一多不礙，這偉大是怎樣？

事物都是因緣和合而成，但因緣圓遍而不能有各別物相存在。物相如三稜鏡照出的焦點，出現它行動延續。因此、相互的因緣和合，而有你我，彼此、某事某物的差別假相，生死存亡亦無非依這假相而說。人類以差別的知識觀察，故所見過去的沒有不是差別的相，心上若將你我、彼此等對待分別統統洗去，那無分別智慧——般若——現前，心上既無差別，則事實亦成沒有差別的真相了。佛經常說：「一切諸法無差別相可得」，就是這個道理。雖然，無相無分別的真相法性，即於差別事物而顯現，不是離眼前的事物外、而另有一物名無相真相法性；所說原來如此，普遍如此，常常時恆恆時如此。因無明心而有煩惱痛苦，因覺悟心而得清淨安樂，佛法教人現在便改造不明的心而轉為明的心，那麼在未圓明前，必有許多改造的方法、歷程、證明等。從佛法改造的方法上說有三：初步從行為改造，舉止動靜，俱依律儀。持戒有相當成績時，這就算作初步改造的成功。第二步從內心切實改造，修止觀、禪定等。第三步以佛菩薩已證得的智慧，作為去觀察一切的標準，到此地步，可以根本推翻無明了。由初步的成功，行為上覺得坦坦蕩蕩，理得心安。由進一步的改造心理而得清明在躬，變化生理。由第三步的造詣，簡直變化物理了。通常說學問變化氣質，其實還是初步戒律的功績。第三步變化物理，即平常物理上認為水沉火然的規則，至

此完全超越了；普通以為障礙隔別的，至此便成為無障礙圓滿融通法界了。戒學由改造行為而到改造心理，定學由改造心理而到改造生理，慧學在兩方上更進一步而改造物理了。這是從無明改造成明的方法，亦即是改造歷程和證明。各位已讀佛書的，對我所說可得一商量；未讀佛書的，亦可因此得一入門的頭緒。

上文譯本錄自太虛全書第十三篇
—— 佛學與宗教哲學及科學哲學 ——

佛法和哲學

二千零八年於多倫多
—— 民十二年在廬山世界佛教聯合會講 ——

- 一 佛法（略）
- 二 哲學
 - 甲 名義
 - 乙 歷史
- 三 佛法和哲學

這題本不易講，因為哲學範圍包含最廣，材料亦極豐富，如分門別類來說，亦難免有許多凌亂紛雜的情狀。若單就各個人的學說、用來敘述和作批評，縱說多年，恐怕仍難盡的；又怎樣能盡在這幾日演講去洩露各別的祕密呢？例如佛法的三藏十二部，一切經典，浩瀚宏博，集台我中國和印度、日本、韓國、南洋群島所有大法藏，統計兩三萬卷。即使在佛學院中去專究三年，有五六位教授剖晰明

解，使能一貫於佛法融通的宗旨而各見施用，但仍是一點綱領罷。今天用這小小時間，來連續講「佛法和哲學」，豈不更是難上加難；雖然，天下間的事固然是有能析別的、使能像細水長流不斷表現，能會通的那天地亦可泯滅。佛經亦說：破一微塵能出三千大千經典。若善得了解，精義入神，在短期內亦不是沒有提綱挈領的餘地。現在希望此會不虛過，略為探討，想亦是各位所願聞的。在這題目內容，雖有一、佛法，二、哲學，三、佛法和哲學。佛法的一部分，經上兩次已經講過，暫不再深談，現祇講二、三兩部分：

二 哲學

甲 名義

哲學一名詞，原是由西文而譯自日本。日本從文部省令，提倡研究西洋學說後，便有了這名稱。查究哲學的意義，原同於中國『明哲』『聖哲』一例，不過、嚴幾道說：直譯西文的義，應名『愛智學』。愛智說的，說只為愛此足以了達到『宇宙萬有的本體真相』的智識而從事此學，絕不是為謀生計、求安寧罷了。歐洲哲學，本源於希臘，在希臘初研究哲學的時代，原本為渴望真理，得償所欲。累日窮年，孜孜不倦，更加上在太平的時代，生活問題已經寬裕，人民又想達到充滿和愛的境界，處處都資助以樂趣和團結，遂成為一種專究學理的哲學派。在雅典各國所有群居的哲學家，薈萃一堂，日本人尋求宇宙如何解析，萬物從何起源，去完成為哲學上的愛智階級，和尋常謀衣食住三方面的人迥然不同。他們先從中國的周秦諸子，和六朝所稱的三玄——易老莊——，及宋明理學、道學等，都

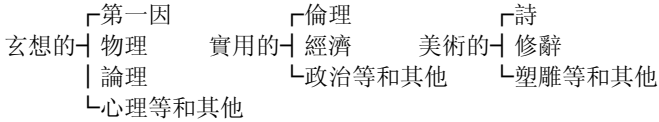
是和這哲學相類。印度的數、勝、尼牙耶、吠檀陀等論，及五明的內明學，外道六十二見、九十六見的見學，和西洋研究的哲學，亦大體相同。會合各方面的言說，哲學一名，便有愛智、玄、理、道、明、見等種種不同的名字。

乙 歷史

從歷史來說，當分為三大支派：一、印度的哲學，二、中國的哲學，三、西洋的哲學。這三種不是同一源遞派所成，故並列成為三種。若深究各派的理致和歸結兩方面，實學說歧異，造詣有別。中印的暫且不講，試講西洋哲學的歷史，有古、近、今、等三段。分述如下：

古代 希臘古代哲學的發源，先是希哲觀察宇宙的狀態，有說水能結冰及化氣等，以為是萬物本體的。後有人以火的運用更大，而認火是宇宙的本體。繼此又有以風、以地、和水火並稱為萬有或散或合的真正本體。歷時既久，又一派出，將水火等置於形下，說『唯數量』能貫徹一切，即舉它為宇宙的本體；和上述『唯質』學派，適成對峙。爭論不定，於是有推翻一切的詭辯派興，說個人是實，其餘的是我感覺；如眼識能感覺長短方圓，耳識能感覺聲音大小等，都不能在我的感覺外，故有單獨認個人感覺為宇宙的實在。於此希求舒適，便願望已足，而國家的秩序，社會的安寧，儘可以置於不談。因此、宇宙本體，亦遂有漸棄不講的了。而西方聖人梭格拉底，亦應時出世，一反糝雜學派、詭辯派和從前哲學派的紛雜，而注意於融通統一。故一面乃精究宇宙的本體，一面又於人事上貫注倫常道理、而作為調劑運用，以達到他所企圖目的。柏拉圖、亞里斯多德繼續他，師資相承，至亞里斯多

德集而大成，拓展新理境，這哲學說實兼括一切科學而無遺的。今列這哲學的綱要如下：



第一因、這是柏拉圖所說，基督教徒即採取這義，說名「神學」。考究柏、亞等所稱的第一因，不過舉出作為發生萬物第一種引動的因，不是因此執為實有主宰造物的。這關於玄想、實用、美術、各方面所具的論理、心理、政治、經濟、詩歌、雕塑等，在哲學間的範圍內容，並且是極深廣的，可一覽而知。從前認為個人感覺是實在的，或取水或火等一物或數物、認為是宇宙本體等，因此都在破斥的一列。而第一因的定義，是原本柏氏所說的概念，概念所指的物，實在超過感覺上的，集合種種感覺間衝動和表現，貫徹在此一念中而概括知的。在東土儒家名為「理性」——東方有聖人焉，其心同，其理同；西方有聖人焉，其心同，其理同——人同此心，心同此理的所說，幾無人不聞的。這是希臘哲學成為西洋的古代哲學，實在以此三位可稱中堅人物。而後來羅馬的倫理、政治等殿閣，亦因此為基礎而得建築，便煥然一新！其中兼容並蓄，不但著名稱雄一時，更為後世的所不及！

近代 自從希臘哲學傳入羅馬後，其中最盛時代，隨即便為基督教代它而興起。由教會專制的力量，希臘哲學便失去它獨立資格，降為基督教的附屬品。這和漢武帝尊孔，周秦諸子學說，都成為儒家的附屬品一樣。至近世十六七世紀文藝復興的時

代，改變神學的方法，知道用聖經教典沒有辦法通達旨意、去發展它的奧祕，而且使哲學轉致隱沒，遺恨終古，於是宣告了哲學獨立，和耶教脫離，專志於新哲學研究。各樹一幟，分派別有三：一、大陸派，法哲笛卡爾；二、經驗派，英哲倍根；三、理想派，德哲康德。笛卡爾的大陸派，用思考以究真實，因說宇宙有二：名物與我，然而物不是真而我才是實。為甚麼？我在故思在，思在即我在。這即為由懷疑入手的唯我理性哲學。倍根的經驗派，依舊在感覺方面，側重研究自然界的對象，稱這是對於自然界的經驗為實在，流成一種「唯物」的經驗哲學。康德理想派，此派是綜合上面唯物和我的二派，而注重於知識本身的研究。在他「認識論」中所說的「十二範疇」，就時空兩間方法差別同異等，推究真義，以說明「能認識的知識本身究是何物」？結果、便以「本體真相為不能知，而可知、惟思想上對現的象」吧。故稱名理想派亦名認識哲學。

總合上李來觀察，唯我、唯物，固獨標一說，第三說融洽兩派，成海西一般學者的通義。但哲學本欲發明「宇宙真相，萬有本體」，由歷史推究，失的轉遠。這亦是希臘先哲們始願所不及，亦令後學的無蹤追尋、有不能承續的遺憾。中國諺語說：「人各一太極，人各一宇宙」，這輩實彷彿各別的生活、在自己所理想宇宙的萬有中，局外人空悲他們籠罩性靈，不知所出，到底如縹緲蓬山難得親歷了！

今代 由斯賓塞出現，綜合各科學而成立綜合哲學，以「知識論」為出發點，說宇宙間有可知的

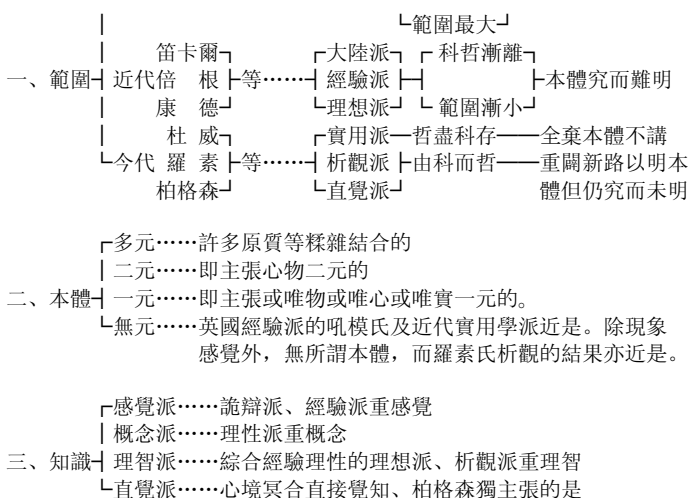
現象，有不可知的本體。現象的可知，都定為科學公例，而本體的當置於不可知一列。自斯氏分配二說有各別限度後，至杜威「實用哲學」，更變本加厲，放棄了本體，置於不辨。如說：『我等所講真理，祇求應用於一切的人事上。國有亂，即思禦亂的方法，社會有不良分子、即思除暴而安良。一經試用有效，即為真理。而這真理亦如工具，隨用隨棄，何用去研究宇宙本體做甚麼』？進一步解說：

『無論宇宙本體講不明白，即能講明白亦是沒有用的』。這派學說，即是推翻哲學上、惟一要知本體的名哲學，故所崇仰的哲學，捨此以外便別無「明哲」、「聖哲」等精深學理可說；而哲學的路，至此亦盡，惟有科學罷了。然而法國的柏格森，又獨標一新說，說本體若不可知，哲學將完全不講。但本體實不是不能知，而能知的即是「直覺」，直覺是直接覺知的名，中間並不經過「思考經驗」等步驟而直接有所覺。以此物我一體觀，不起判斷，即足以為宇宙的本體。相反的、若從思考上、經驗上、所組織集合的出產品，已經過一二度的組合，在直覺上亦轉遠，於本有實體上亦轉違背。柏氏係依據生物學、心理學，從科學而重闢他哲學的新途徑。羅素是以數學為出發點，注重分析，有「心的分析」、「物的分析」等說。分析到極點，宇宙間惟有活動的事情，無呆定不動的固定結體，而依自成他宇宙觀和宇宙觀中的人生觀。西洋哲學到此，已舉古、近、今三種時代，賢哲明達，數雖甚多，現抉擇來說，更有此三時代範圍的判定，本體知識等考察，試表列而得見它的樞要：

┌攝科於哲┐

└古代亞里斯多德等……大成派┘

└本體究而未明



從上種種表解，互相對勘，得歸納一語，即所謂『宇宙本體』的，哲學家實各有一所執的物。今更和佛教比較來觀。

三 佛法和哲學

佛、無上正遍覺，即遍覺此宇宙萬有的真實性相便是。在哲學所不能明，和求不得而捨棄的，都是佛親切證明的。在過去各哲所執一概餘，至迭興爭辯，今的或撥置不談，或另闢新路，仍未能有何成就。在哲學上，要知宇宙真相本體的出發點，和佛學的求正覺法界不是沒有相同；但哲學家到底難確知宇宙真相本體，或計它為一元，多元、無元等，思維籌度，各執為當然！不知此摸背說床，撫胸說地等人，或差勝於捏尾說繩的一籌，而所見較廣是確有的；但以此等瞎子所摸得的，較於明眼人的親見全象，活動自如，是迥然不同的。為甚麼？因皆不出錯覺的一途。眾生和生俱生，即有無明的我、法二執，無明即無所明，故此一切成為錯覺，

而和無上正遍覺知的佛界，背道而馳，結果難以投契。這種錯覺上的根本差誤，既然開始由於一念無所明的衝動妄作，謬計進行，故未破妄前，眾生畢竟無剎那間覺悟的心、得離於無明的流衍，故剎那剎那間無不迷惑顛倒。在哲學家所發明的唯心、唯物等說，但執著一邊，名法執。由妄見諸法，執為本體，以此展轉測度，隨逐定量，不脫「尾繩、背床、胸地」等的觀象大小，或不同的方位，或不同的感覺，是和夢中說夢有甚麼不同？因概念、直覺等都是無明的所流衍，怎能契證法界諸法！固知執漚認海，例所當戒，片面所談，寧得言信？但由一己意識上妄測而得，證以佛法上「萬法唯心，三界唯識」的深旨，卓然不可動搖的，既錯所覺知，便完全站腳不住了。在哲學家欲發明宇宙的本體，固然是不可厚非，但太過沒有方法了，致不能達到。佛法在「親證真如」，了無所疑。真如說的，即哲學家極所渴望、了知的宇宙萬有的真相和本體。於佛法中來求，才真能舉無始來戲論分別種種病根，漸伏慚斷，親實見到。故哲學若能反觀自心，捨棄戲論分別的病，那宇宙真實，當處如如相應；獨患不反究心源吧！誠使持戒、修禪定等，開發般若智慧，讓無始迷夢逐漸打醒，色心各法燦然照了，悟入佛的知見，此豈不是哲學家的大快事麼！今得到一總比例如下：

佛法——從覺化迷 哲學——在迷執覺

上文譯本錄自太虛全書第十三篇
—— 佛法與哲學 ——

唯物唯心唯生哲學和佛學

二千零八年於多倫多
——民二十八年在雲南大學講——

- 一 唯物哲學
 - 甲 原子的唯物論
 - 乙 自然的唯物論
 - 丙 辨證法的唯物論
- 二 唯心哲學
 - 甲 觀念的唯心論
 - 乙 經驗的唯心論
 - 丙 汎神的唯心論
- 三 唯生哲學
 - 甲 生命的唯生論
 - 乙 太極的唯生論
 - 丙 生元的唯生論
- 四 佛學和唯物唯心唯生
 - 甲 法性無生和唯物
 - 乙 法相緣生和唯心
 - 丙 法界妙生和唯生

今天得到貴校哲學系各位邀請，前來和各位研究學理，覺得很慶幸。我曾作「唯生論的方法論閱後」一文，略論及唯物唯心唯生和佛學的關係；現由貴校同學以此問題提出討論，特舉出重要的和各位談談。

一 唯物哲學

講到哲學，不外唯物、唯心等各派。先說唯物論，在哲學上唯物論的派別很多，但在根本的主張上有一共通點，就是：「外境離心而有」，而且是在心的先有；至於心靈作用的精神，不過是以物質做基礎、而後生起的現象；宇宙萬有及一切心靈作用，都由先存在的物質而生起。如宇宙萬有中、到了動物才有心靈的作用，再進化到人類才有思想、及高度的意識發展，未有人類動物以前，豈不就有地球和太陽行星等嗎？倘若不是先有地球等物質、那心靈便無所寄託，一切是依物質有而有，所以說「唯物」。這些物質不但比心靈先有，而且在心靈後滅。如先有眼才能見色，有耳才能聞聲，有腦才能思想。這見、聞、覺、知的心靈雖息滅。而眼、耳腦等的物質不即化為烏有。這種理論，因和一般人的常識很接近，所以能普遍地發展，而近代的科學，亦多依這唯物論而得建立。其中派別雖多，本人覺得可以三種概括的。

甲 原子的唯物論

這派學說，是基於物理化學的科學發展。唯物論最初認為宇宙的真正實體，是一粒一粒物質的最小單位——分子。當十八九世紀的時代，科學家研究到所有物體，共有九十餘種的原素；更分析它，那是最小單位的分子；在後來分析進步，知各分子是由原子所組成，於是原子的唯物論遂據此而起。此種原子是用數學分析出來的，已不是眼所能見，但仍不是最後的實體。近代科學更研究到、原子還由多數的電子組成，那原子仍是已成的聚體現象，一粒原子即等於一個太陽系，其中有很多成分，如一太陽系有許多行星、衛星等，一原子中亦由一電核、含有多數的電子環繞。最近更有「電子論」的

出現，認為能子才是物質最後的單位——按此說現尚未達確立的境界——。其實分析到能子已無物質的存在，已將物質化為力了。相反的、亦可說由力結成質而有宇宙萬物。但總是和心靈不相關的先有的外物，在分合變化。雖然電子說起，可以推翻原子論，而能子的說興，又可以推翻電子論，然仍屬以分析所得最後外物單位、作為萬有所本的理論，故統稱為原子的唯物論。

乙 自然的唯物論

這派學說，不特別注重物質構成單位的分析，來作物質實體說明。他們認為所有的色、香、味、觸的自然界的物質，分析起來還是和自然界存在的物質相等。所有能使人可見可觸的，就是有物質的實體存在，不待分析為最小單位、而後認為是物質的實體。西洋學者赫凱爾的宇宙謎等，可以代表這派學說。中國前數年有所謂黑漆一團的宇宙觀，及古代的道家思想，亦頗與此派接近。

丙 辨證法的唯物論

辨證法唯物論的理論，在近來最流行，他們認為宇宙萬有、都是在矛盾對立流動否定中進化。流動的原因，由於相互對立，對立的原因是事物的本身、都具有矛盾衝突的性質。依這種理論的立場，便認為宇宙萬有的自身包含了矛盾，隨時起對立的鬥爭，鬥爭的結果，使事實變動而向前發展，成為新的形態。這新形態又以矛盾而對立、而衝突而鬥爭而變化發展，永遠流動無有止息。這種動的世界的轉變，便是客觀的物質的存在，所說精神的心靈意識，不過是物質發展到的一定階段——人的階段——時的現象。直接說，心靈的存在，不過是物質的所生罷了。

二 唯心哲學

唯心論各派的共同點，是認心的作用為萬有存在、或生起的本因，而同時都否認或懷疑、物質可離心而存在。這亦可分三派來說明：

甲 觀念的唯心論

觀念論的，以為人們對於萬物中、某一事物的認識，須在意識上先有該物的觀念。如對桌子，須先有「四隻腳一個平面長或方的桌形」的觀念，然後再由材料而實現，假如沒有這種觀念，就不會有這種現象。而現象上存在的桌子、是不普遍和不永久的，觀念是普遍永久的。當我們想到桌子時，世界所有的桌子都是我們的觀念所包括，這觀念屬於意識，是心，故宇宙萬有唯是以心為本體。照這樣說法，那我們眼前這張可看見、可摩觸桌子存在與否就成問題，因為他是可毀滅的，是暫有的。換句話說，它不過是觀念的一個特殊表現吧。觀念論到近代的笛卡爾，更有高度的發展。他說：「我思故我在」。於是宇宙萬有、在觀念論的來看，不過是「觀念的表演」罷了。這觀念，在佛學上只是一種名相，認作本體亦屬錯誤。這不過由概念的相而立一名，至於萬物現象的所以有，尚不如此簡單。近代唯心論的趨勢，恰好相反。

乙 經驗的唯心論

經驗論的，是科學一個發展的階段，它曾領導科學成功了很大的進步。他一方面反對觀念的唯心論，但認為唯物論的本體、亦是不可以存在的。真實的東西，只是個別的特殊雜多的經驗；這種經驗即是人們的知識和知識內容，除此就別無真實的存在。這派學者以洛克、休謨為代表。經驗論亦正成立了萬有是唯心的，比如眼所經驗的不過是青、

黃、赤、白的顯色，或長、短、方、圓的形色。若說是手能拿到的經驗。那手所取的不過是輕、重、冷、煖吧。這些經驗，都不出感覺的心，這感覺經驗到的物都在於心，故成為主觀的唯心論。如說唯有我一人所感覺經驗的是有，那這世界就只有我一人，那麼夜間入寐時、感覺不起作用了，那時的存在物又由誰經驗而有呢？豈不是應該當時一切都不存在嗎？若說由上帝經驗，那上帝有無尚成問題。如近代進步的思想家，多有不承認上帝存在的。而美國現代更有杜威，詹姆士等一般學者，創實驗主義，使經驗不單是感覺的累積，將知識、思想、行為亦作為構成經驗流的原素。換句話說，初感覺的是混沌的經驗，或素樸的材料，再經意識思想的雕刻，始成為真確的知識。這便是實相主義的「思維術」的貢獻。這種主義，我以為是「擴充了的經驗唯心論」。

丙 汎神的唯心論

汎神論亦可稱為萬有精神論，宇宙唯心論。如印度古時奉大梵天，說一切都是梵天幻成。西洋如斯賓挪莎和康德後的黑格爾，都是這派的代表。不過萬有精神有程度高低的不同。他們認為宇宙間根本的最後的存在，只是絕對精神，而一切可感覺到的、自然界的一切存在物，只不過是他的低級或高級的發展。即宇宙是一大精神，於是宇宙便是一個汎神的世界。精神即是心靈，故名汎神的唯心論。

三 唯生哲學

唯生這個名詞，近來始倡出的，但它思想和意義，古今中外俱有。現亦分三派來說明：

甲 生命的唯生論

此說可以法國的柏格森為代表，他認為宇宙和人生、都是一種「生命衝動」的表現。由生命的衝動而成生命的流，當衝動緊張表現活潑時、即是精神；相反的，衝動鬆懈時，即散成為靜態的物質，如砲火一樣，當它爆炸的時候，即是活動的精神；爆炸後散落下來，便成為靜的物質。這可名西洋的唯生論。中國哲學大都可以稱為唯生論，如易經是儒道兩家所共的哲學，易就是變易，時時變化，生生不息，因陰陽變化，品物流行。故此有金、木、水、火、土五行。行、行動遷流的，流行到某階段名為金，流到某階段名為土，宇宙一切都是生動變化的。

乙 太極的唯生論

中國古代哲學最富於這種「生」動的思想，易經一書可作唯生論的源泉。易說：「天地之大德曰生」；又說：「生生而不已謂之易」。生的意思、便是陰陽協和與偏毗的繼續變化，由陰陽二氣的滲透融合，便成五行；由五行便生長萬物。所說陰陽太極，太極是陰陽的均衡。由此說明天地萬物、都是活潑潑地流行著而不可拘定，若一拘定說是某一物時，它早又起了變化，而不是某物了，所說物各一陰陽，物各一太極，各各物都在刻刻變化生動。這種學理，我名它是太極的唯生論，或名古典的中國唯生論。中山先生亦繼承這思想，他說宇宙重心就是生，而社會的原動力在「民生」，生生不息而進化，是貫徹宇宙人生的。

丙 生元的唯生論

在宇宙根源的物質，不同西洋說是無生命的原子。譬如身體是原子構成的，但粒粒原子，個個細胞都是有生命的。中山先生提倡三民主義，在他著

述中，對宇宙人類社會有兩句最扼要的話：「生是宇宙的中心，民生是人類歷史的中心」。並在行易知難的學說中，倡生元本體論。以後陳立夫等更就中山先生的主張，和現代自然科學的知識，揉合成一嚴正的系統，是名唯生論——參看陳立夫先生所著的唯生論和唯生論叢書——，可名現代的中國唯生論。

四 佛學和唯物唯心唯生

以上、就各派哲學簡單說明，現更論及它們和佛學的關係，亦分三類來對照說明：

甲 法性無生和唯物

佛學中大乘的法性宗，說明宇宙萬有的真實，就是空。法即指萬有，萬有皆依假相而立名，此假相亦可說是辨證法的、不是固定的、暫時和合而成的，它的真實只是空，這空性卻是普遍永久。既普遍而且永久，即不生不滅不增不減。若能夠明白得這諸法的真實性，即不為外物所累，可以解脫一切苦厄。然而由人的智慧不明，見地不真，祇見假相而誤執為實有萬物，積謬相成，習非為是；而不知永久常住、普遍存在的只是空性。人的所以見有宇宙萬有人我是非等，皆因不明空性而誤執假相，這樣、便「心因境有」。這和唯物論的先有物質而後有心靈相近，或可稱名為「唯境論」。所說「心本無生因境有，境若空時心即亡」。因此可以由唯物論、進而研究到佛學中的法性唯境義。

乙 法相緣生和唯心

佛學中還有法相宗，這宗對於前宗所說的假相認為太籠統。因假相，亦有全假不全假的分別，如說馬角，世間根本沒有這一物、是名全假，而世間有生滅和合的相、即不是全假。如一線的火急旋為

輪，線火即不全假。又如牡丹花需要有種子、水、土、日光、空氣以及人工種種培植的因緣，始能含苞吐萼，種子是它的親因緣，水、土，人工等是增上緣；而真正的因緣是人、阿賴耶識中所含藏的種子。由有繼續存在的習慣勢力、在心識中存在，方可以有此牡丹花的發現。萬有的生起都以阿賴耶的種子為因，這阿賴耶識即是心。法相宗的唯識論、或唯心論即由此而立，而且可以包括前面幾派的唯心論。大乘法相宗把心分成八識，前五識的唯心論可以包括經驗的唯心論；第六七識的唯心論，可以包括餘二派和其餘一切不能融會貫通的唯心論。

丙 法界妙生和唯生

法界即統括一切法。佛法到中國來，演為天台宗、賢首宗，都可以稱為法界宗。他們所說諸法無礙，互主互伴，一法即一切法，一切法即一法，如一枝粉筆，它的種子因緣和法界一切法都有關係。此法如是，彼法亦如是，隨拈一法皆是法界，一切法不必於一法外求，我如此他亦如此，故亦可絕對自由，但由一一法所在的地點、時間等不同而有差別，而成人物。人中又有自他各不相同。而每一法生起，都是通過去、未來，無窮無盡，故名不可思議緣起的妙生。這和物各一陰陽，物各一太極，在意義是相近。如想將太極講得圓滿，最好研究賢首華嚴宗的、六相十玄的法界緣起義。

今天講的這個題目、略說是這樣。各位若能從研究哲學、而一探佛學的奧義，將必更見得它圓滿。

心理建設

二千零八年於多倫多
——民二十年在西安建設廳養成所講——

貴所是研究建設的，將來的新國家，新社會，新世界，都要從設建產生出來。因為、宇宙萬有是時時刻刻在新生的，我們所希望光明的路，都是要我們自己創造，不是有現成的在那處擺著。所以，對於過去的一切，一方面應當吸取他的精華，一方面因為過去的已經要失滅了，所以應當向前求新的進步，在創造的進程中，才有大同的世界和光明的人生。換句話說，若唯事事享受現成，就失去人生的價值了。這實在是宇宙進化的原理、和人生意義的所在，不但是老大的中國應當如此，即是西洋新進的各國；亦無時不是在建設中的。各位都是在建

設上、用修養考察工夫的，將所得的知識技能和種種經驗，用到實際的建設上去，可以說這就是總括物質、精神二方面的社會建設了。各位既然對於實事的建設、有極專門精細的修養，所以我只從心理方面、說明怎樣的建設。

記得孫中山先生曾辦有「建設雜誌」。亦談到心理建設，在革命進行的過程上，使大家能夠服從他的領導，就是他所講的『知難行易的學說』。不但說知的人可以實行，即使是不知的人、亦可以跟著先覺者實行的。因為有了這種心理建設，所以才有近數年來革命的成功。但現在要從訓政時期進到憲政時期，如果不是由建設新中國、新社會、以至大同世界不為功。所以各位內心中，應有更進一步的建設。

一、自信力 怎樣叫做自信力？就是要個個人相信自己、是能建設的人，所有新的社會、新的國家、新的世界、新的道德，我都能建設。能夠這樣的自信，那麼，都是真能建設的人了。相反的、若無此自信力，只能隨環境遷移，隨人事浮沉，沒有百折不撓的精神，排除萬難的力量，對於不良的社會不能改造，使自己所學的無處可用，那就使建設的根本破壞了。若從心理建設上大家都有自信力，那麼，新長安、新陝西、新中國以至新的世界，或是簡單的建設，或是複雜的建設，一心一意誓要建設，毫不畏困難，不矢志願，能夠如此的人，即是真建設的人，亦就有能建設的種子了。有這種自信力，正如植物的種子一樣，有此種子就能夠吸收空氣、養料，生機就可以發生。若沒有自信力，即沒有建設的生命，那就如同死物了！

二、向上心 建設的動機，即是對於現在的自然界和社會、國家、世界不滿足，努力改造，想明日比今日好。能夠這樣不滿意現實的世界，才是生於憂患的生長力了。不是的話、如生滿足心，就不能澈底建設，就是死於安樂了。所以，應該有向上的心，必須將此心去衝決一切！仰觀天界，俯觀地域，遠觀萬物，近觀人事，以及一切的一切，都如此時時求向上，務使達到頂點才歇足。平常不明白佛法的人，以為佛法是消極的，絕欲的；實在、佛陀是向上的菩提心發展，因為不滿意現實惡濁的世界，努力改造，誓達到高上的目的。譬如中國的禪宗、就是專提向上，使人人振作自己精神，澈底改革，創造新生命的。能有自信力就是種子，有了這種向上心，就是生機的勃發了。

三、大同愛 我記得莊子曾有這兩句話：「自其異者而視之，肝膽楚越也；自其同者而視之，萬物皆一也」。即是略其小異，取其大同，就可以成為同氣、同貌、同情的大同愛了。人類本來以為有我、你、他，若從大同來說，即可視同一體而相愛了。譬如人的一身，頭若有了痛癢，手即會去撫摩他；一處有了苦樂，全身都覺得苦樂。根據這樣道理推開去，在家族有同宗愛，在地方就是同鄉愛，在職業就是同業愛，再進有同社會的相愛，同國家的相愛，同人類的相愛，乃至對於動物界有同血氣心知的相愛，以及自然界和全宇宙的大愛了。好像人的一吸一呼，和空氣、陽光息息相通，本來都是宇宙大愛的表現。能夠這樣略它小異而取它大同，成了全宇宙的大愛，即是佛法的大悲心。能夠有了自信力，向上心，即應當有此大同愛，縱不能推廣到自然界和全宇宙去，最低限度亦要有全國民、全

人類的愛。若見全人類有害，即同自身有害，國家有難，自然是能夠共同起來救濟，有了外患，亦能共同起來禦敵了。須知道：一個國家決不是獨立存在的。所以、應有全人類的大愛來聯合世界。自己的國力才可以發展。全國民能夠內外上下相通，自能生長無礙。正如生物有水、土、日光一樣，有了周圍的資料相滋相養，自然能夠蒸蒸日上。不是的話、若無大同的愛，那處處都要成為棘林，雖有種子、生機，沒有日光、土、水滋養，而且有牛羊損害，種子不能生存，後果是可想而知了。

四、如實智 要達到建設目的，更須以正確的知識、認明一切的實事真理，相反的話，縱有向上的心，大同的愛，只成為盲目的意志和感情了。想改造一切，若於各種事理不能明白，如人無目，就不免墮坎落坑，不能完成自己志願。所說如實智，即是在事理作如實的觀察，成有系統的知識，對於事理真得明白了，就有了充實的把握，才可以平安去進行，作一切的建設。所以平常人求各種學問，都要有如理如量的選抉，成為確實應行的知識。

五、精進行 有了以上所說四種建設的基本，仍要有精進的實行才可以。換句話說，如果唯有空談，於事實有何補益？所以、各位應當有這精進的行，在工作上才有充實的進展，決不能畏苦偷安敷衍卸責。精進的意思，就是對於不應行的、不須作的，都把它棄置不顧。相反的、若是應行的，必須的，就不論何年何月何日，必要時時求它進步，有進無退。能這樣精進去行，縱有了磨難，亦不會後退。所以、第五應有精進行，隨時隨地都要使應行應作的事，盡心竭力做去。

六、歸至善 有了前五種層次們的開始，自然要發生功效了，但不要在所生的功效上、就生起歡喜滿足心，應觀在所欲成的大果，現在不過是「千里之行，發于初步」罷了。時時要提醒，不至於至善而不止，故此不應自生驕傲心，知道自己的前途無量。能夠有此種精神，明白現在仍要不息的努力創造，進於全宇宙。知道現在不過是一分的貢獻，須時時創造不息，以求達到至高無上真美善境界。

七、完美 若能有了如上的心理建設，那麼、建設成了永遠、無窮、光明的全景亦終能顯現。這是宇宙真相的披露，亦就是人生意義的所在。不用求它的後來，更不須求它以外的，即在於創造建設過程上，實現了完美無缺的宇宙和人生。各位應知道建設是很困難的，所以不是有這樣的心理建設，是不能有究竟成功的建設。

上文譯本錄自太虛全書第十三篇

—— 心理建設 ——

大乘漸教和進化論

二千零八年於多倫多

一民十九年在四川大學中國文學院講一

一 進化論在現代思想中的變遷

自從思想界對宇宙萬有的觀察，有四派主張：

一、恆古不變，二、循環消長，三、退化，四、進化。主張進化的不是始於近代的，如古希臘的額拉吉來圖哲學，和中國有一派哲學、所謂由椎輪而大

輟、由茅茨土階而峻閣崇樓，都說在後勝於前的。至十九世紀以來，才用科學方法證明、宇宙人生是進化的，將前三派的說法完全推翻，故此可說在現代思潮中，是進化論獨霸的時期。但是在近代進化論中，又有唯物論系的、唯心論系的、組織論系的三種變遷，愈後的主張是比較以前的完善。現分舉如下：

甲、唯物論系的進化論，約有四派：

一、達爾文、拉馬克的生物進化論：兩位都是根據唯物主義——即十九世紀一般科學家、依生物化學研究的結果，斷定一種原子的質和力、是宇宙萬有的基本，這原子能創造一切、而不需其他的創造，由此原子組成星雲、太陽系、地球，以至礦、植、動物而至人類，都是原子的質和力的作用，推到精神思想亦是此質和力的反應，是為唯物主義。達爾文、拉馬克雖然不是生物和化學家，而亦以此作為根據——，是在生物的變遷作進化的主張。但關於進化的原因，達氏說由於生物同類競爭，優的生存，劣的淘汰。拉氏說生物適應環境的生存，不適應的滅亡。兩說是有微別的，而說生物種類的由來，係從簡單而趨複雜，就沒有異致。然都他兩位專為生物學上的解釋，尚未應用到哲學上、社會學上去。

二、孔德、赫胥黎、斯賓塞等的宇宙和社會的進化論：是先將甲派學說推衍擴充，如孔德的實證論，赫胥黎的天演論，斯賓塞的綜合哲學，同樣承認原子本體說。由此原子的質和力相吸相抗，而成此宇宙，演進而至人類，建此社會。又推論到將來

人類社會、是幸福圓滿的黃金世界，而成為他們哲學上的進化論完全系統。

三、馬克斯的社會階級鬥爭的進化論：所根據亦是唯物說，但只從社會經濟上著眼，以為人類進化主因在經濟。經濟上生產手段起一度變更，在社會文化上有一度進步。而社會間自過去到現在乃至將來，都有上下兩層階級相對峙，下層階級和上層階級、鬥爭致勝的結果，社會隨即進化。此後又有新興的下層階級作另一次爭鬥，由是爭鬥不已，那社會亦進化不已。馬氏雖亦屬於唯物派，在學說上卻還另有一根據，即德國赫格爾用的正、反、合的辨證法、所演出的人文史觀。在赫氏的時代，正是德意志帝國新興時代，故此說在現代世界文化的中心，已由巴比倫、埃及、印度、中國、英吉利、法蘭西、而移轉到德國。馬克斯所說由爭鬥而成的進化，大概引用赫氏此種辨證法。

四、克魯泡特金的生物、社會的互助進化論：這派反對競爭說法的，大致說生物和人類社會的進化，由於互助互愛。徵考一切生物，同類而不互助的，雖強大、智巧必滅，而能互助的、雖弱小愚拙亦生存。克氏學說所根據，仍是唯物論，不過見到質和力另一方面的作用吧。

以上四派，同是十九世紀、根據原子本體說的唯物論為出發點，在最近歐洲哲學界中已經是落伍的，在新物理學上、已沒有成立的價值，起來代它的有以下各種學說。

乙、唯心論系的進化論：在柏格森的創造進化論，是此派的傑作。主張宇宙本體是一種「精神的流」，常在創出新生的過程中；精神極緊張時、全純是心理的世界，精神懈弛時才有物理的世界。譬

如然放火炮，當它衝激上昇，只見光明——喻精神——；漸漸散落，成為渣滓——喻物質——。並斥前唯物派的進化論、是沒有進化可說，說他們以不變不滅的原子、為萬有本體，那麼宇宙間只是一些原質和力，搬來搬去分合聚散罷了，既然開始沒有這新的質力發生，何能說是進化！柏氏學說全以哲學理論，反對唯物主義。

丙、組織論系的進化論：這派根據二十世紀新科學，澈底推翻原子本體說。據最近科學實驗的結果，原子不是不變不滅的，不是獨存的，仍有待於其他的條件為它組織——電子和時、空與格式等——；推及其他，還有待於其他的組織。故物質不是宇宙本體，而唯是現象；物理如此；心理亦是。心的現象亦待種種條件組織而成。證以愛因斯坦的相對論，凡物因主觀的心和時間、空間的不同而成變異，可知心、物都是組織而成的。此說頗近於佛法的眾緣生義。但此論系中，又有微別的二派：

一、突出的進化論：說只要條件具備，就突然有個或物或心的「新有」出現。批評柏格森所說、雖足以推倒唯物派的進化論，然但有新生而沒有程序，仍不足以進化。而此派主張，是有依物理而生命，依生命而心理的次序，故有進化可說。

二、全部化的進化論：此依柏氏新創義、和突出論程序義，更加一番可說為進化的標準義。說有一些的組織條件具備而有物理，再加一些組織條件而有生命，更待組織條件完備而生起心理；生命支配物質，心理支配生命，才有所說理性，有所說人格。多一番組織，即向更完全的方面進一步。以由不完全而漸進、到完全的標準上，方能充足說明、宇宙萬有所以在進化的理由。

二 佛教對於萬有變化的觀察

佛教外的各宗教，對於宇宙和人生觀，多主張退化說。多說今不如古；或說世界人類由天國墮落而來。佛教不是這樣，對此等觀察有四點的分別：

一、異生的流轉：異生、指六道的凡夫眾生，當他們未覺時，隨所造業的善惡、而趣升沉苦樂的異類，佛陀觀此極可悲憫，因他們不定的循環起伏故。

二、二乘的還滅：聲聞緣覺已超凡而至聖域，推溯身世來由，是生於無明，倘從事斷除一己的無明，無明滅則行滅，乃至老死滅而得解脫。佛對二乘聖人的宇宙觀，是在將異生的流轉、還溯起源而滅除它。

三、菩薩的進化，菩薩發心利生成佛，一方面滅除無明，一方面修行佛德，經過三阿僧祇劫長久的六波羅密行，一步一步地上求下化。同時引導一切眾生，跟著止惡修善，向最高尚最圓滿的標準——成佛——目標工作去。故此菩薩地的發心行事，才可說是真進化。

四、佛陀的圓常：菩薩經過信、住、行、向、地、五十五層階級而證佛果，就進化至極而到究竟的地位，橫遍豎澈，沒有不是法身的。但此中所應注意的：異生發心、二乘迴心修菩薩行，都有進化到佛果的可能性。

三 大乘漸教的進化論

教、佛的教理。說漸教，對於大乘教、有一類主張頓超說安立。頓超的，是由凡夫地一躍而登佛地，既無進行的過程，即沒有進化可說的。只有漸教循序漸進，才足以說進化的。這一段分八項來說明：

一、包括人、天、聲、緣、菩、五乘的漸教，即是佛法全部的教理。進化的時間不局限一世，空間亦不限一界，近世的全部化進化論——僅於人類——猶望塵莫及的！

二、捨惡趣向善趣的進化：人天的是善趣，修羅、畜、鬼、地獄是惡趣，在人存心行事不合理性是惡，惡的人生當然和惡的宇宙相應，於是墮落惡趣。相反的、合於理性是善，能夠人生道德做到，成就儒家所說的賢人、君子，即和善的宇宙相應而生善趣。捨惡趨善，是進化義。

三、捨邪見起正信的進化：所有和大乘究竟的佛理相違的知見，都屬於邪見，而發菩提心的是正信。信又有立志的意思，立定志去向圓滿佛果，即是發菩提心，亦即是正信。捨邪起信，是進化義。

四、捨俗世求真常的進化：菩薩修學到初地以上，是不為俗塵所染、而一心趨求真理，至背塵合覺，是進化義。

五、捨下乘住上乘的進化：菩薩中道疲厭，或生自求解脫的下劣心；至七住位以上，這退怯的念頭決不再起。捨下住上，唯進無退是進化義。

六、從解行入親證的進化：前五的是菩薩依據教理而生悟解，由這些悟解、而從事修行的進化路程，對於法性法相的實境，尚未親切明證；到從七住而至初地、始是真見道。到此地位，方可說名真是菩薩。從行入證，是進化義。

七、從菩薩至佛陀的進化：由初地到十地，菩薩隨分修行，隨分親證，如舟順流而進，直至成佛方得圓滿，是進化義。

八、從佛陀度有情的進化：佛法在世間，不離世間覺。佛雖進化至極點，若有一眾生未得度的，

佛亦不捨棄，隨類教化，使他循此漸教的軌道，都能進達圓常究竟的地位。故此佛證果的後，就度生一面觀察，仍是進化義。

四 大乘漸教有圓滿的進化理論和事實

在第一段所說近代最新全部化的進化論，雖通緣生義、和漸進漸圓義，但只局限在人類的心境，以人格作為最全部的標準，而沒有一最高上、最圓滿的恆常究竟標準，可作為人人向上進步的。以佛理評判，仍屬異生的轉化而不是進化。唯有大乘佛教，明白顯示人類已具有自覺心，和觀察萬有通三世的理智——理論——，依此自覺心來運用理智，改正自己一向不良的習慣，養成良好的習慣，止所當止，作所當作，以修學具體的清淨行，努力而向上，歷劫不退，終可經歷進化階級而至於究竟。故此唯有大乘漸教，有圓滿的進化理論和事實。

上文譯本錄自太虛全書第十三篇

—— 大乘漸教和進化論 ——

人生問題的解決

二千零八年於多倫多

—民十四年在帝國大學青年會講—

今天講的題目，是「人生問題的解決」。從來人類對於這個問題的解決方法，大約有十種，現在就將這十種方法，次第來說一下：

第一種、就是不成問題和不須解決的人生：這一種人是渾渾噩噩、醉生夢死的糊塗人，對於人生是不成問題的。在他的思想上，亦不知人生是怎樣一回事，大家怎樣生活著，他就怎樣生活著，所以這種人簡直可以說沒有思想！所有對於人生有問題的人，平常觀察世間的事物，必會發生出種種的疑

難，有了疑難，便求解決的方法；這種人既然不管人生是什麼，當然對於人生無須用思想，亦無須求得解決，所以這種人，倒是不覺得有甚麼不安。莊子所說「惟蟲能蟲，惟蟲能天」，就是說：惟有無知如蟲，能過蟲的生活；惟有無知如蟲，才能任它天然，別無要求的。在混沌狀態中的人，實和蟲無異，而在平常人中，亦以這種人為最多。

第二種、就是生養死葬的解決：這種人所要求解決的人生問題，就是生死二個字。生的問題，就是衣、食、住，怎樣能得到衣，怎樣能得到食，怎樣能得到住，是他們最緊要的問題。假使衣、食、住都得到了，那他們生活的問題就解決了。對於死的問題呢？死了，只要有適當的處置方法，西洋的裹屍，中國的土葬、火葬，就是這種解決死的問題的方法。這種生有得養，死有得葬，就算是人生問題的解決；在中國一般人的心理中，很多很多。一般人有了這種思想，可算對於人生問題粗枝大略的有了解決，較第一種人不知人生為何物的，已是不同了。

第三種、就是立三不朽的解決：這種人又進一步了，不以生養、死葬為問題，而以怎樣達利不朽為問題了。而在中國所說三不朽，就是：「太上立德，其次立功，其次立言」。一個人有德風滿布於人間，或建功立業在一國家或一民族，或有至理名言傳於後代，這個人的精神思想和姓名，後世的人就永遠紀念他，崇拜他。故簡單說來，三不朽即名的不朽。大概中國的士君子，都是致力於名不朽方面的，衣、食、住方面雖然受種種痛苦，倒毫不介意；到死而名不稱，便倒深引為憾事，這就是所說「君子疾沒世而名不稱也」。這種和前一種不同的

地方，就在要留名於後世。這種人原是很好的，德行、是從人的理性上、發生出來的共同的有益的行為，功績、是有益於一國或一民族的，名言學說、亦是有益於世道人心的，所以就一人講，可以留名於後世，就一國家或一民族講，亦得到同受他的利益；這就是西洋人所說作歷史的生活，有以承前，可以啟後的人。但是、有人把名看得太重了，就有只求名以傳後，而不問所做的事情是否正當，是否有益於國家、有利於民族了！於是就有「大丈夫不能留芳百世，亦當遺臭萬年」的流弊出來了，不能從正當路上去作立德、立功、立言的歷史的生活，而從不正當的路上去作反人心、背人道的事情，以求歷史的留名；而國家民族，就要深受他害了。這就是要求名不朽的流弊。這種人的人生問題，就是留名，名留了，他的人生問題就解決了。

第四種、就是現身快樂的解決：這是一種哲學上的人生解決，中國的楊子就是這一派；楊子的為我說，孟子曾大加痛斥。楊子以為人生在世，只須求得現在的快樂，有生的時候、和死後的問題，都不必研究。如國家怎樣，民族怎樣，亦不必去關心它。各人求一身的快樂，是唯一的人生觀。既肯定現身的快樂是無上真理，而否定現身以外的一切事情，所以就成一種學說，視求名於後世、和作種種國家事業的人是苦惱、是無知了。在印度有所謂順世外道，就是這一派。這是根據了唯物論的理由，說人生是由各種原素聚合而成的，人死了，原素散了，就一切都沒有。所以、在這種種原素聚合時、而生活著的幾年中，實在是一個很寶貴的時候，我們應乘此生活著的現在，力求快樂；所以現生的快樂，就是人生的解決。不過在西洋的快樂學派，亦

有人主張求共同快樂的，就是在倫理上所謂求最大多數的幸福。總括來說、這派是根據哲學上的唯物論，以為人生前和死後，都不必發生有宗教上的信仰，人們祇當力求現生的快樂，得到了現生快樂，就解決了人生問題。

第五種、就是樂天安命的解決：樂天安命，是中國儒家孔子和他弟子、對於人生思想的中心點。所說天，質實來說、就是自然。順於自然的性就是命，中庸說：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」。從自然發生的，就說名性，自然生人類，就生成人類的性，自然生禽獸，就生成禽獸的性，自然另有一種發生，就另有一種不同的性。人和萬物不同的特點，就是人性，這人性是自然所特賜，人人應樂此自然所特賜的特性，正大光明的做人。孟子說：「人之所以異于禽獸者幾希！庶民去之，君子有之」。這人性即人所以異於禽獸的一點，失去人性，即禽獸無異了。若能保存這人性，就成為萬物之靈。宋儒每喜辨儒釋異同，其實、儒家切要點，就是保全人性，保全人性，就是保全人格，在儒家推論上，即以為是無上的德性。但是如何可以保全人的特性呢？祇須將人類最高貴的德性，所謂惻隱的心，是非的心，羞惡的心，要保存它，長養它，擴充它，就是樂此自然所特賜的特性，就是樂天安命。率此性以自行，即所說「率性之謂道」。以此教人，即所說「修道之謂教」。這是儒家樂天安命的人生解決。儒家和前唯物論派的現生快樂不同，儒家對於人生原素如何，生前如何，死後又如何，都不否定，亦不肯定，而只要將人類特性上的一點，保存長養而擴充它，便是聖人、賢人了。孟子稱孔子為「自生民以來，未之有也」，就是樂天

安命一點。在孔子自己亦說：「五十而知天命」。他知道天命後，就各事都抱著個樂天安命的宗旨，最後做到「七十而從心所欲不踰矩」。一個人能夠樂天安命，就可以「六合之外，存而不論」。而他的精神上，自有一種無窮浩然的氣，而能做到「朝聞道，夕死可矣」。聞道後連死亦不能動他的心，他的人生問題，當然解決了。現在世界上有學識、有思想的人，可說大概是第三、第四種人，如第五種真正儒家生活的人，實在亦不易得了。

第六種、就是放棄人取神的解決。這種人生解決，就是宗教了，像基督教、婆羅門教都是。他們以為人的一身，在唯物論上講起來，由各種物質集合而成生命，過了幾十年死了，就一切都損壞，沒有得繼續了。照這樣看起來，人生不是完全空虛的麼？不是同機器一樣的嗎？剎那間又損壞成各種小片，人生有何意義和價值呢？即使有人不落空虛，立功業於一國家一民族，或有道德言行留在人間，但是追究一下，試問古來有幾個永久不亡的國家民族呢？而且現在科學家說，幾千萬年以後，宇宙必有毀壞的一天；世界損壞以後，人類都滅亡了，還有什麼東西存在？世人一切行為，結果都是毫無意義，所以在人世上欲求永久不滅的價值，人生真實的意義，是到底得不到的。因此、宗教家就生出了宗教的說法：說人世間以外，尚有個創造萬有的天神，人的祖先由他創造，一切萬物亦由他創造。他們既如此的肯定，就以為天神既創造宇宙，宇宙便實自存在，而天神亦常宰臨的。這個天神，在印度稱為梵天大神，在基督教稱為上帝。耶穌說：我們人類的祖先，是因犯了罪而做人的，因此亦遺傳一

個罪給我們，使我們不能永生在，我們只要能潛心虔敬求上帝赦罪，那死後就可以升到天國，和神同住，人亦得永生不滅了，那才有了人生的意義和價值了。這是基督教、婆羅門教、回教、對人生問題的解決。

第七種、就是無為任化的解決：人生是無始，去亦無終，忽然生，忽然死，忽然是鬼神，在種種變化無窮的狀態中，人們應該達觀一切，任由他變化，不必加以思維，不必定立下標準，一切無為而為，這樣人生問題就解決了。中國的莊子、列子都是這種思想。莊子說：「若人之形者，萬化而未始有極也，其為樂可勝計耶」？萬化無極，就是一種循環的道理。人生現在是萬生無極，現在的人生，不過是廣大人生流行中表現上的一節；在此一節以前和將來，生死仍屬是永久循環的。生既如此的廣大，無始無終，這是人生所以最為快樂。但莊子的思想是完全任他變化，不加思維，不立標準的。而在佛法上，是有標準的，就是業和果。果由業生，業是果的因。但業從心生起，因此心可以自立標準的；心存善念，就造善業，結善果。因此、人想知道以前的業，就看今日的果，希望知道將來的果，即看今日造的業；這就是在無為任化中，亦有自主的可能了。這是轉化遷善的人天乘；在西洋柏拉圖的學說中，亦有無為轉化遷善的思想。

第八種、就是冥物存我的解決：冥、冥沒不見的。冥沒了一切外物，但存真正的我，在印度哲學中，就有這一種思想。他們以為真正的我，並不是肉體，離肉體的精神最深幽處，有個真我，這個真我，很自由，很活潑，很光明，是永生在的。假使人的見地不夠，不知有這真我，就有種種妄想，

要求外物為他所利用。妄想一生，要求一起，那就不好了！就有種種心理作用，種種外物來引誘了。那個真我，便為外物所束縛住，不自由，不活潑，不光明，而造作種種業。到後來、這個真我隨著業而上下變化，真我就完全為物所拘束了，那就失去了真我。倘使人能保存這很自由，很活潑、很光明永久長生的我，不務外求，否定萬物，那就萬物都歸於冥，只留個單獨的真正的我；我得解脫，人生問題就解決了。印度的「數論派」、「尼耶也派」，都是這樣想摒棄萬物，而求獨存神靈真我的解脫。

第九種、就是否定自我的解決：這就是佛教的小乘。小乘由上第八種冥物存我中，更進一步而主張無我，無我的我，不是常人所說的假我，而是第八種冥物存我的我真。但自我實在是沒有的，不過是色，受、想、行、識五蘊法的假相，所以小乘就否定自我。能夠連自我都沒有了，才是真正解脫。若存有一個我，就有要求，就有痛苦。因為有了一個我，即我和物有界限，有了界限，那我便常覺不能滿足，就有要求，就不能真解脫了。所以否定了自我，才是真解脫。小乘的涅槃二字，就是解脫的意思。

第十種、就是正覺人生的解決：這是佛法中大乘。人生的真相如何，能正正確確的覺悟明白了，就說是正覺的人生，對於以前種種不能解決的問題都得利解決的。現在就把它分點來講：

一、人生其實是無人無生：大乘經說：「無復我相、人相、眾生相、壽者相，無法相、亦無非法相」。在眾因聚合的假相上，即由四大、五蘊、十二處、十八界、連續表現上，時時變化的假相上，因為思想上的分別起見，故此假名人；在人的假名

下，實際上是無人的，不過一聚變化的假相吧。至於生、其實亦是無生；生一方面對死說，一方面對滅說。在人未生時，不見他生的性，既然生了，亦不見他生的真實；所以實在沒有甚麼叫做生死、生滅，不過在思想上、生起的一種意義，假名此相名生。大家稱呼慣了，就以為是這樣的；其實、沒有生的實體可得。大乘中的般若經等，都是發明無人無生的義理。

二、人生緣起無性即無性緣起。前說人生其實無人無生，現在講人生緣起無性，看似是矛盾，事實並不矛盾的。因為人的實體是沒有的，不過是一種心識流行、變化的幻相幻影，從幻相幻影上，緣起種種關係集成人，所以人生是從種種因緣而起的，人既是緣起，故此無所謂生。無性即是完全沒有實在的體性，人是幻相而無實體的，人生是剎那變化的。我們在此剎那中，可藉一種自動力，使人生起種種變化，所以一個人存有聖賢的心即成聖賢，存菩薩心即成菩薩。因心識的關係，即能將他種關係變化。人如果能夠治理萬念、而徹底的覺悟，就可以成佛。

三、人生無始終無邊中即本實圓通。歸納上兩種而得人生既無始終，亦無邊中，不過是一種心識流行的變化。假使有了始終，即由心識流行而起的假名相，將有斷絕的時候。有了邊中，那重重疊疊的眾多關係，將生出無限量的障礙來。所以人生只要能悟徹一切因緣，人生即本來無始無終無邊無中的。一人無量，眾生無量，宇宙無量，而人生能安全，能美滿，能超一切時空而存在。人有了這徹底的正覺，即是成佛；捨此以外，便無所謂成佛。所

以人生唯一的大路，只是成佛的正覺，就是人生唯一的解決。只是正覺的人生，只是大乘佛法；其餘各種人生問題的解決，並不是完全的解決，只是走到半途罷了。

上文譯本錄自太虛全書第十三篇

—— 人生問題之解決 ——

身命觀和人生觀

二千零八年於多倫多

一民十七年在德國福朗福特大學講一

- 一 宇宙的身命觀
- 二 死身命和活身命
- 三 活身命的原理
- 四 活身命的究竟
- 五 活身命的人生觀
- 六 敵人生和仁人生

七 仁人生的原理

八 仁人生的究竟

一 宇宙的身命觀

流行在世界各民族的佛學，雖然是有多種的派別，但從最普通最根本的原理觀察，對於一切存在的事物，沒有不公認是身命的。身，各因和眾緣的多法組織；命，前滅後生的一系聯續。一系聯續的趨勢是有盡，此方窮而他方達，故此是見有新陳代謝。多法組合的集團可散，他方散而此方聚，故此見有離奇變化。統計一切事物名宇宙，分析宇宙一切名事物。宇宙事物都是一身命，沒有不是在離奇變化、彼此聚散的團體中，亦沒有不在新陳代謝的、此方窮他方達的勢限中。為了證明這義理，現講解它的事實。

經歷長、廣、厚、時的四度，便成為人類的宇宙。一度前有零點，四度後有五度，以至無數度。有不知時間的，而僅知長、廣、厚的；有不知厚而僅知長、廣的。在僅知長、廣的宇宙中，在人類的零點亦成為它的一度，故此零點沒有自性，小而又小，它的小是無窮。在能知八度的宇宙中，那人類的宇宙，亦成為它的零點；故此宇宙亦沒有自性，大而又大，它的大無窮。那小至於零點，亦合多法組成；而大至於宇宙，都是繼續一系列的聯現。由此知道所有存在的形數，沒有不是身命，這是可以徵詢數理學家的。從一恆星系而積至星海，由一原子量而分析至電子，各各都沒有實在的自性，亦沒有不是多法的因緣組合；各各沒有常定的自相，故此沒有不是一系生滅聯續的；而且都可見它的團體聚散，和情勢出現窮達的現象。故知所有存在的物

質，沒有不是身命，這又可以徵詢物理學家的。最近的是人類，最遠的是恐龍，微細的如細胞，鉅形的如大樹，都是各因眾緣的多法組合而成，和前滅後生的一系聯續顯現。由新陳代謝，可以觀察它情勢來窮達的；由離奇變化，可以觀察它集團聚散。甚至於每一生物作為一身命，就更顯然彰著了，由此可以徵詢生物學家的。藉它自種子為因，和空、明、根、境等作為緣，更有它相應相合各心所有法和它俱起，種滅現生，種生現謝，又再經多剎那的現行生滅相似相續，這樣等多法的集團和一系的趨勢，便是人類所認識的一瞬視覺。一瞬間視覺是這樣，一耳覺以至一意覺亦都是這樣。由此知道每一心行——格式派心理學每持此說——沒有不是一身命，此可以徵詢心理學家。一家屬的，一教團的，一職社的，一學會的，一政黨的，一民族的，一國群的，一人世的，沒有不是多數分子的組合，沒有不是有一宗歷史的聯續。以此離彼續而呈現彼此的奇變，從新陳代謝而成彼此的新時代。所以每一人羣、和一動物群的倫理群事，沒有不是一身命，此可以徵詢社會學家。上物理、生理、心理、倫理的四界，可以窮究現實的所有而無遺了。既然一一都是身命，而且不是唯一的一身命，而是多一互涉相關的多身命，亦可以徵詢而知的。但仍有未明雖同是身命、而有高下的程度，和身命代謝變化的發動力何在呢？

由群倫事業的身命，是依生物中動物或人類的身命而成；而物理身命和心理身命，亦是各但充足身命的一分，未完備一切身命的蘊素。雖然在生物中的植物，仍缺心識情意，故此完備一切生物蘊素的，開始在動物，但它功能尚多蘊潛未顯。故此講

充足的身命，在地球的一切身命中就唯有人，在統計一切身命的宇宙中就唯有佛。人是充足身命的萌芽，佛是充足身命的完成。由人到佛所有經歷的過程，仍有多級，但可略知身命高下的程度了。蠢動含靈等類——動物——各有身命，都是完備一切身命蘊素的身命。以各身命都各含有一切潛能——一切種——的阿賴耶，依它恆續的現行，有統持的功力，發出能覺的心意，趨向進善的轉化。故此動物的器官身體，和不是動物的植物礦物，以至統計一切事物所說的宇宙，沒有不以各動物、各有的能攝藏阿賴耶，和能創造的根識干涉相關，作為代謝變化的發動力。一恆星系有成、住、壞、空的代謝，即無數阿賴耶根識、為發動力的共果。一動物流有本、死、中、生的變化，那是各自阿賴耶識為發動力的別果。由此可略知一切身命、代謝變化的發動力何在了。

二 死身命和活身命

在現實的一切，都是身命，既經證知，在現實的身命以外，有不是身命的、以為現實身命從那處來嗎？現實的身命，更無以外的身命，現在一切身命都沒有開始的時間！沒有開始，亦沒有終盡，無始無終，常在活潑的代謝變化中。所有是身命的，永遠是活的身命。如說：一切現實身命外、別有不是身命的，以為它的出處，是別有不是身命的，即是絕對不是徵驗可知的現實界；另外是一不是因緣組合、和生滅聯續的死體。這個死體，不論唯有一個，或有多個，或名神，或名物，或名心，都是固定的死體。從這不是身命的死體，如何得成代謝變化的活身命，這已經是理論所不通的。縱使如一神論，或原子論等說，可以由彼死體的一神，或多原

子，造作出或結合成這現實界的一切活身命。然而現今這現實界的活身命，既有他創始時期，亦應有他終盡日期。未創始時固然是死體，已終盡時仍然是死體，始於死體，終於死體，如今這現實界的活生命，雖在若干時間中是活身命，由始至終固然都必定是死體。而且在若干時是活生命的期間，仍然是用他的死體做實質，死體做實質，而活生命是幻相，這樣一切身命終必為死體，故活生命只是暫時幻相，雖然在活生命時亦變為死體，故此所有的身命都永遠是死身命。

佛法的大乘哲學，無論空宗、有宗，都主張所有身命永遠是無始無終的活身命，故對於唯神論、唯物論、唯我論、唯心論等，主張一切活身命始終是死體，而以死體為實質的死身命論說，都在破除之列。小乘但破動物各自的實我執，和唯神等的邪因執，仍有普遍的事物實我執的，故此亦是大乘所破。大乘對實我、實體的二執，亦盡皆破除。故佛法大乘哲學主張：現實的身命，徹始徹終、徹邊徹中、都是活身命。

三 活身命的原理

無始便有代謝變化的種種潛能——一切種、攝藏在各各無始恆轉的阿賴耶識，而且是所餘一切、無始現行而代謝變化的心識等法、不斷地熏習，使它或增長、或減消、或新生、或永斷、或顯起、或隱伏、或優強、或劣弱，以此而有無數無數組合聯續的各別身命，互相同時永遠活潑潑地、新陳代謝離奇變化——無著系的大乘哲學是這樣說。其次、這一切活潑的身命，都是因緣所成，生滅無住，都是空無常的實體；所說物的身命、心的身命、以至人的身命、社會的身命等，都是依因緣組合、生滅

聯續的假相，安立成名字以方便稱名罷了。即這假名空無實體，即它空無立為假名，空假不二，假空一致，由不是空不是假、即空即假的中立，來觀一切現實活身命的真相，除此以外再沒有真相可以觀察——龍樹系的大乘哲學是這樣說。總括大乘哲學的識現觀和中觀這兩觀，便可以知活身命的原理。

四 活身命的究竟

一切身命，都是究竟活的而沒有死的，在今日現實界的一切身命，發現只有兩種死：

一、粗顯的心象物象，是組聯的一生一生分段死。如動物身命的死亡，和植物礦物身命的枯壞。它微隱的心法、色法；雖然仍在繼續流行，而不是人眼所能見到的。由此或說：動物身命一死永死，器物亦一壞永滅，便成為斷執。或說：動物別有一不變不滅的實我，主貫在生死死生中間的；或別有不變不滅的一神或多質，主貫在成壞壞成中間的，便成為常執。根據這或斷或常的二遍執，在各身命互相起各種擾害。

二、隱顯的各心象物象，恆常聯續一層一層的變易死：如礦質與動物類的演化，和凡聖階位的轉進，勝的存，敗的亡，故有優強善淨等、和劣弱惡染等相限礙，不能圓通遍達。因分段死不得自由，因變易死不得平等。但這不自由平等的二死，不是一切活身命的真相，因人等一切活身命，向來未遍知一切活生命的真相，誤會一切身命或一切身命中的二分，執為普遍的實體，於是成為境界礙——所知障——不平等的變易死。誤會動物身命，或身命動物中的一部分，執為各自的實我，於是成為擾害事——煩惱障——不自由的分段死。而一切活身命的真相，是究竟唯活無死，那便當以善行靜慮，增生

清淨的智慧，周觀深察來證明、在一切活身命的真相。見它都是因緣集成，生滅無住，性空假中，相唯識現，擇滅向來誤解是實我實體的二執，二執除掉故此二障永斷，二障斷二死永除，這擇滅名大涅槃。由智擇二執、二障、二死都滅了，於是遂實現一切為自由、平等的活身命真相用，名大菩提。得大涅槃和大菩提，盡未來際，為一切活身命，除妄死而成真活的，名為佛陀。故此佛陀是活身命的究竟，他究竟的身命，即是法身慧命。小乘以擇滅除煩惱障、分段死為涅槃，住於擇所成滅，仍不是究竟。其餘學說宗教的竄擾二執、二障、二死間的，更沒有究竟可知可說了。

五 身命的人生觀

人、一切身命中的一類身命，而且是各身命類中的充分身命。人生，人類在生存中能作所作的生活。人生觀，審量人生是那種意義，和權衡人生有甚麼價值的觀察。

人是一切身命的樞紐，數理、心理，得人而進步到高度；論理、倫理，得人而發現它的大用；物理、生理的身命，得人而進步成多式多樣的變化。縱使為肉欲而向旁爭逐，成為殺人的魔鬼，甚至於畜生；或尊德而向上精進，成為超人的聖者，或至於成佛。人的一生，雖由多法組合一系聯續身命在短期的表現，但得這短期表現的結果，回顧他自發的因，既累積而無間斷，觀他互藉的緣，亦展轉而無盡。從此短期表現所成行的事，考究他出生的根本，固然是周流而不居，詰問他引致的結果，更遠及而無窮盡。然人生和一切身命，同是多法組合一系聯續的事，同受趨勢窮達的新陳代謝，和集團聚散的離奇變化所支配。各別活動即各別有獨特的功

用，互相增上便互有資助的關係，雖然沒有特定的因，亦是沒有突有的果。各由決定於適當的因緣，才成適當的果實，故亦不應對一切其餘身命有所驕傲的。

扼要的人生，是具備有可大可久的性能，然而在未到既大既久的事實時，故應當以仁心為致善德的根本，以智行作達真的道器，才能觀察而且證明一切身命的真相，成正遍的知覺，調洽和發揮一切身命的善力，得到圓滿的安樂。人生如果是這樣，是不虛度人生；不是的話、不但辜負人生，而且將斷喪了人生。

六 敵人生和仁人生

未觀察到一切都是身命和身命的真相，就不知人是何等的身命，和人生的正誼。於是、謬執他表現的人身生命、或人身命的一分、是各自的實我，而環伺於自我周圍的，都視為是自我的敵人。他們是自我所能夠征服的，由征服而役用的；他們如果不能為自我所征服的，便常處於敵對的形勢，而每次要以戰爭求勝負存亡來解決。他如果是為自我相助去共求私利、共禦大敵時，就申盟誓，訂契約，以協議合約為共遵從、共同行動的團體。以協助為手段而有團體，以競爭為目的而常有敵對，又因盟約難期必信，須藉無上權威去強制行使的保證，於是認同有全宇宙創造主宰的大神，形成全國民主權化身的元首。徵於歷史，自從以禽獸為敵的初人，至國族為敵的現代人，仍認為是在環敵中的、以戰爭求生活的人生觀所支配，而未能有改善的方法。近世倡說的優勝劣敗、強存弱亡，以競爭為進化的母，這只有更增慘烈，此即前所說辜負人生、而且斷喪人生的。人生這樣，豈不是一大可哀的事！

在洞察了知一切身命和身命的真相，而可以通達人生是何等的身命，和人生的正誼，那敵鬥的人生觀，是大謬不對的。在經歷最短暫時間的身命，都是前無始而後無終的。佔一最小空間的身命，亦是外無邊而內無中的。這雖然是各別因的所致，實亦眾緣的遍通，故此一切的身命，都在活潑流行的互相關涉中，組合而生，聯續而存，由趨勢的窮達而代謝，由集團的聚散而變化。一切身命是這樣，而人類的充足身命，更積集一切身命的緣所成，更能作發生一切身命的緣。眾緣所成故無小我，能為眾緣故有大仁。仁、自他互通，一多相遍的和德。人類在這和德中而生存代變，故人和人即道並行而不相悖，人和物即萬物並育而不相害，但見有聲應氣求的朋侶，而不見有你爭我殺的怨對，所以說：「仁者無敵」。是名仁人生，亦為人生的正誼。而有時亦不免衝突鬥爭，這不是人生所應有的常德，不過、仁人生仍未至於健全，有時亦會出現毗寒毗熱、藥病攻伐的常態。

七 仁人生的原理

考究人的得生，憑一流的先業，引俱轉的常現行，攬兩親的遺液，起三緣的結生，這組合而生為人的無敵唯仁是。繼而藏種的集起於識心根塵，母體的長養於骨肉臟腦，如是組合聯續，方有胚胎位生存。繼而離母胞接觸環境，資母乳以至受群育，如此組合聯續，才有嬰孩位的生存。繼而父兄、師友，宇宙文物來啟導心知，天地間動植物、衣食住行來滋養體氣，親族、學校、社會、國家、通達於事行，如此組合聯續有兒童位、青春位、壯成位的生存。至此屹然能獨立，開始發生自我的意識，便反認執是多法組合、一系聯續的身命是自我，分割

所餘本來互資相助的一切不是我的物，橫加敵對和角鬥，這樣豈不悖理嗎！若還眾緣於眾緣，那身命本無自存的實我；觀身命為身命，此人生唯有遍通的真仁。居心不仁，則父子兄弟可以成異國；居心在仁，天地人物都可以同體。故不仁即遽生荊棘於坦途，眾苦交逼；仁即化干戈為玉帛，安樂無憂。故此仁者、人生的原理，人生者、仁德的象徵；必仁而後有人生意義，必達到仁的究竟，而後有人生不磨滅的價值。

八 仁人生的究竟

由於一切的存在，本來是一一的活身命，一切法沒有特定的實體，動物亦沒有各自的實我，故此人生亦是以緣起無礙作為真相，天地和人並生，萬物與人為一。人是天地萬物並生為一的，人和不是人即天地萬物，天地萬物不是天地萬物而唯有的是人；這樣互通相遍，所以人生的真相本來是仁的。但是在人心向來未覺得這真相，故對物執著特定的實體，便成各種限礙，又人各自執有實我，生起各種擾害，結果違仁而成敵人。現今想空去人生的幻敵、而達到真仁的究竟，應當啟發人心的淨慧，破除我執和法執，證明人生本仁而沒有敵人的真相，智仁圓合便即人而成佛。故此佛即仁人的究竟。

由人至佛的歷程；

- 第一、研究佛陀的哲學，由了解而進入信行。
- 第二、需要實踐行十善的人倫道德，作為定慧的基礎。
- 第三、修習超人的定慧，經三十賢位而趨於十聖。

第四、直依聖賢證明的真仁廣行，到達究竟的眾善。

第五、至圓成佛智，達到仁人的究竟，遍十方界，盡未來際，唯從利益濟世、和眾生界同事。

佛當年為適應印度的思想，說小乘法，雖然不是究竟，但亦是為先破人我執的一方便，故此在大乘亦用而不廢棄。中國孔子和歐洲康德等的哲學，是具體而徹底的大乘哲學，而且是踐行人倫道德十善的，亦是由人至佛的初步。佛學是說明一切事物真相的真理；凡是真理，都是佛學的所容納，故此願求真理的，都應來作互相的研究，不要為了流行在各方、各族、各文字、各語言、各習俗的佛學派別所拘礙，亦不被任何宗教學說的成見所囚縛。故我曾有世界佛學院的發起，希望世界各學者參加和給以意見的。

上文譯本錄自太虛全書第十三篇

—— 身命觀與人生觀 ——

從無我唯心的宇宙觀到平等自由的生人觀

二千零八年於多倫多

—民十九年在泉州民眾歡迎會講—

講到佛學，它的範圍非常廣大，所謂三藏、十二部，就不知從那裏來講起。我們就把今天委員會——民眾歡迎委員會——發表宣言裏的「無我」、「唯心」來談談吧。

怎樣叫做無我

一般人所認為我的，就是每個人的自身，假使這個我沒有了，那不是連各個人的身體都沒有嗎？故佛學所提出無我的問題，同一般人的常識是相反的。佛學所講的無我，是很深入、很有意義，合於科學而且是事實的。根據佛學或科學的無我，來推究一般人所認為自我的，到底是指什麼東西呢，這樣一推究，一般人常識所認為自我的就動搖了。例如我們去問他——一般的人——以什麼作為自我？他就用指指自己的鼻子，意思就是認這個身體是自我，鼻子是作全身的代表罷了。執定這身體為自我的，依科學和佛學的實驗觀察來解剖一下，如下：

依科學的生理學來講：在一般人所認為自我的身體，不過是臟腑、肝、肺、骨骼、筋肉、呼吸、血液……各機能所構成功的集合體。這許多集合的機能，亦是由無數的一個一個細胞、組合的各一部分的小集團。把這整個的身體來觀察，它是一個很大的、很複雜的小集團、所構成大團體罷了。這個團體不是固定的，它的本身時時刻刻地、把這團體以外的東西吸收進來，溶化成為團體裏間面的成分；同時在這團體裏面的成分，被排洩出去、變成不是自身團體的東西了。

依物理化學來講：每個人的身體，都是由十四種原素所組成的，無論什麼人的身體，沒有由單元變成的。依佛學來講：是地、水、火、風四大所假合的。而平常人執定自我的身，依化學和佛學的四大眼光來觀察，無非是各種原素集成，沒有固定自體的東西。

再作稍詳細的說明：如我們身體上所發生的呼吸，這口氣未呼出去的時候，是自身裏面的東西；一呼出去的時候，就變成自身以外的東西了。假使認為呼吸是自我，那麼這個自我就忽然在內，忽然在外了——。而且一呼一吸，前後相續，沒有一口呼吸的氣是相同的；那麼、不是更有無數的我嗎？再說生理機能所組成的血液細胞，和本來生長在身體以外的一切營養料，被我吃進身體後，經過了胃腸化學的作用，不適宜的渣滓，排洩出去，適宜的變成自己的血液細胞了。成了細胞以後，又不是一成不變的。依生理學上的說明：經過六七日，全身的細胞已統統改換過。假使認全身的細胞是自我，前一剎那為自我時，後一剎那就被排洩出去成為不是我了。平常不承認為自我的營養料，一經吸收變成血液的時候，又成為自我了。這樣、自我的忽然成為不是我，不是我的忽然成為自我，在這些我和不是我中間，實在不能指定那一種是自我。

依化學原理來講：人體是由十四種原素所組成的，我覺得這太專門了，還是應用佛學所講的地、水、火、風來說簡單些。怎樣叫做地？所有全身的固體，如毛、髮、爪、齒、骨骼等。水呢？所有周流全身的液體，如汗、血、涕、淚、唾、便利等。怎樣叫做火呢？即是指全身的體溫熱度等。風呢？就是全身屈、伸、出、入的運動、呼吸等是。倘若固執地為自我，那牆壁瓦礫等、是固體的東西都應是我，那自我就不局限在渺小的一身了；倘若執水為自我，那麼洛陽江的水，和洛陽江以外的海洋的液體都是自我了；執風、執火為自我時，除身以外吹動的風和溫熱的火，亦都為自我了。其實、一般的人是不承認這些是我自的。這真覺得奇怪！因

為、身上的地等，和身外的地等，本來沒有什麼區別的，在這沒有區別中，卻強生自我和不是我的分別固執！試將我們全身的固體的地還歸地大；液體的水還歸水大；呼吸的風還歸風大；溫熱的火還歸火大；這個自我究竟在那裡呢？所以、一般人認為自我的，不過是常識上的根本謬誤。一經科學和最淺近的佛學推究，便不成立了。

進一步來講：曾經過一番推論的哲學知識上、所認為自我的，這自我不是物質的而是精神的，或叫做靈魂。但我們亦可審問他：你所認為精神的自我，所指的是什麼東西？假定他這樣的說：倘使沒有精神的我，誰來感覺痛苦和快樂呢？這樣、我們再來考察他、所說痛苦快樂的感覺，不過是心理的現象，是沒有苦樂後面特有的自我；所以苦樂的感覺，就是苦樂的感覺。但有些人說：能知道這苦樂感覺的是自我，我們不妨作再進一層的考察：這能知道苦或樂的，仍是知識，知識亦是心理的一部分作用，知識後面沒有什麼自我的存在。又有人說：自我是能行善行惡的行為，人生的行為既然有善有惡，故此必有一個自我。其實、行善或行惡的行為是有的，而在行為的後面，主持行為的自我是沒有的。所以哲學上所指的精神、自我、或魂靈等，這都是沒有的。以佛學來分析，那只是五蘊中的受、想、行、識；在科學的心理學上來解，唯有心理現象的感覺、感情，以及知識的判斷，意志的作用等等罷了。

照上面的推論，一般人所認為的自我，和哲學知識論上所認為的自我，在佛學的眼光來觀察，不過是地水火風四大色法的變動，和受、想、行、識心法的作用。用科學的方法去實驗，不過是物理、

生理、心理三種的現象。故無論依佛學或科學的說法，這些物質的或精神的東西，在時間上講：時時刻刻地新的生起、舊的滅去，轉眼間全身全宇宙都重新變換過了。換句話講：沒有一個東西能佔兩個剎那以上的；不過這新舊變換前後相續罷了。在空間上講：這個單位的個體和其他的單位個體，時時刻刻地發生吸力和抗力的作用，由吸力的作用，故此和其他的個體、聚合攏來組織成為一個團體；同時因抗力的作用，又把其他的團體，或被其他的集團分散開來。這一聚一散的前滅後生，就是五蘊諸法離合的變化作用。所以、彼此此彼，事實上是互相通變的，所說「天地一體，萬物同根」。平常人沒有這覺悟的能力，誤認自己幾十年的相續，以為是個固定的自我，那裏知道這幾十年相續，不過同影片的电影很迅速的縱逝、和前後相持的連續，不知的以為是完整一個的活動！我們的人生，在這個大宇宙的螢光幕上，不過呈現它五蘊生滅幻影的連續，或物理的、生理的、心理的現象聚散變換吧，自我到底躲在那裏呢？

怎樣叫做唯心

五蘊生滅幻影連續的人生，物理、生理、心理現象聚散變換的人生，究竟能使它連續，能使它聚散變換，這偉大的權力，操在甚麼高能的手中呢？這裏要注意！這偉大的權力，是不離開生物以外的甚麼神、或超越的東西；其實就是我們心理作用的活動力，是感覺、感情、意志、知識的集團所發生的活動力，能夠把生滅的東西連續起來，聚合的使它分散，分散的使它聚合。宇宙萬有的成壞變換動力的來源，都是依著心理作用為中心點，出發點，為歸宿點，這就叫作一切法唯心。有些人一聽到心

的名辭，就聯想到我，以為心就是我的別名。其實是不對的，所以說它是心，是指苦樂的受用，愛憎的感情，善惡的意志....這些集合起來共同出發的力量來說。不但個人的自心的集團的力量不能分開，就以甲和乙兩人心理作用的力量，亦不能絕對的分開。所說「一人向隅，舉坐為之不歡」；可見人和人中間心的作用，原是相通相應的。再引用一句古語來講：就是「人同此心，心同此理」；沒有空間把它隔住，就是這一剎那心起來，它的來源很久，影響到將來亦很長遠。故此我們在一起心動念間，是沒空間、沒時間地普遍的影響到、宇宙大集團的全體，各個單位的一切。換句話說，其他各個人或生物的心理力量，亦同我們一樣的偉大。故這大宇宙間的一切生物，一剎那一剎那的心，雖各各的儘管不同，而各各都互有相感相應的，沒有滯呆固定的，故此可以叫它名無我的唯心，或唯心的無我。

從無我而唯心的理來說，對於唯心的問題，還要特別提出來講一下：例如上面所講的無我，是事實上祇有物理的、生理的、心理的現象存在；而唯心，似乎祇有講到心的現象。在這方面、是有兩種的理由：一、現象就彼此生滅的變化，它變化上雖有物理的、生理的、心理的現象不同，它變化的原動力、都是從心理的活動出發的，故物理、生理的活動，是跟著心理的活動而活動。二、現在我們在學問知識上、所認為一切事實現象的存在，都是存在知識中的。知識、不是剛纔說過是心理現象的一部分嗎？故物理、生理的存在，亦是存在心理上。由上面的兩種理由，故此說唯心，並不是否認物理和生理，不過物理、生理都是心理的現象罷了。

上面講無我唯心的原理，即是一種無我唯心的宇宙觀，拿這種宇宙觀的原理、應用到人生實際的行為，有什麼意義和價值呢？根據無我原理，應用到人生，就見到人生是最平等了。因為、一方面固然知道無我，同時、又在各各假定的自身和自心，都彼此相通相應，互相變化、聚合、離散、生滅相續的，由此故能成立平等的人生觀。社會所以有不平等的發生，就因為限定一個自我範圍，除自我外的便不是我，於是將自我抬高，把不是我的壓伏下去，就形成了個人、家庭、國家、社會、種族等的不平等。和自我直接或間接有利益的，把它抬高；不是自我或和我有違損的，一起壓伏下去，由此產生種種爭鬥。倘使全世界的人們，都能了達人生無我的原理，這抬高和壓伏的惡作劇，就不會在人類的舞台上開演了。這是從無我的宇宙觀到平等的人生觀。

再拿唯心的宇宙觀，應用到人生觀是怎樣呢？平常人以為所要做的事、和創造事業的力量，都操在神或天的手中；於是人就要聽人以外的東西所指揮，人就失去人自由的能力。不但神和天是這樣，甚至這能力是存在於一切機能的物質東西裏面，那麼、這變成的大宇宙，亦不過是一部大機器吧；而所說的人，不過是這一大機器裏、一個渺小機器的一份子，如自鳴鐘的一個小輪齒吧！這聽命於萬能的神、或機器的物，都是知識上的謬論。科學雖能打破第一種的謬誤，而它的謬誤點，正是陷於第二種而不能自拔。依佛學的研究，物理、生理現象，是不離開心理作用的活動，人所要作的事業和創造力，是各人的自由，不但不聽命於神，亦不聽命於機器的物質。再進一步，這機器物質宇宙的萬有，

運用人們心理的力量，去認識它的真面目；同時、依自然活動力的法則，去改善人生，改進宇宙，使我所處的國家、社會乃至全世界、全宇宙，把不良的舊習慣、一一都將它消滅了，良善的、美好的新習慣，儘量的發達，直至於究竟圓備無缺陷的新人生、新宇宙為止境。這便是依唯心的宇宙觀的原理，構結成功為自由的人生觀。

近代世界文明的進步，同這人類所大呼、所希望自由的、平等的人生，成為現代世界的大運動。但大都對於根據宇宙觀、而來的人生觀出發點的原理，沒有看得清楚，所以、還沒有多大的效果。佛學的自由、平等的人生觀，是從無我、唯心的宇宙觀來的。它出發的動力，就是由各人的心理為中心點，這樣去作自由、平等的運動，纔有把握，不會落空。全世界的人們都能依著無我、唯心的宇宙、自然的法則去活動，平等、自由的人生目的就會實現了。

今天所貢獻給各位的，是和人生有密切關係的，不是高談和實際人生漠不相關的閒話。

上文譯本錄自太虛全書第十三篇
——從無我唯心的宇宙觀到平等自由的生人觀——

菩薩的政治

二千零八年於多倫多
——民三十年春中華大學紀念週講——

今天得到陳校長邀請，前來貴校和各位談話，感到非常高興！因為我二十年前在武昌貴校，曾經

講過印度哲學；今天在這抗戰期中，又得和各位在四川見面，更使我感到欣慰和愉快。

今天講「菩薩的政治」。在近代的人類，由於科學發明家輩出，我們總算已經能夠克服自然的生活。的確、在今天，我們在自然界中的困難，要比往昔減少得多多了。過去的洪荒時代，那些害人的毒蛇、猛獸，到如今亦已不能為害於人了。不過生於現世的人類，仍有兩種不能克服的困難：那就是人類自己本身的生活。例如年紀一天一天的衰老，加以疾病的折磨，而最後總不免一死。這就是說：人類對於本身的生活，還沒有完全克服，這是一第點。還有一點、現今人類最感到迫切的、嚴重的利害關係的問題，那就是社會的生活，這就是所說的政治了。我覺得在現時必須將古今的學術思想融貫起來，建立一個最合理的政治，才可以解決人類現時最迫切的痛苦。譬如我們中國數十年來受著強國的侵略，無時無刻不在艱難困苦中奮鬥，不但我們中國是這樣。世界許多國家人民，都無日不是在戰爭恐怖氣氛裏生活。這不是人類以外的自然勢力、或他種動物的行動所構成，是由人類一種集體的動作所發生的。

近來世界的政治，或是個人的資本主義，純粹自私地以自己所造成的力量掠奪他人，而造成一種不平等的社會；或是想以自己的國家民族，來統制其他的國家民族，造成一種侵略的行為，而被侵略的便不得不起來反抗。這種不良的政治，促成一種階級間或國族間的鬥爭。既然現世界人類、在這種恐怖困苦的狀態下生存著，都是由於政治的主義、

或行動的不完善所引致。因此、我們人類現在最需要研究的，亦即是一種最合理最完善的政治。

我是研究佛學的，所以我今日所談的政治，當然是從佛學來說。講到菩薩，菩、是由Buddha翻譯而來，含有『覺悟』的意思。薩、是Sadu的譯音，義即『眾生』、或『有情』；說得切近一點，就是我們人類。所以、菩薩就是：『覺悟的人』。不過、這裏的覺悟，深一層說，在佛典名『阿耨多羅三藐三菩提』。阿耨多羅、是最高無上的意思；三藐三、就是普遍正確；能得到這種最高無上、普遍正確的大覺悟，便是佛。佛的意義，就是最高普遍正確覺悟的人。立志要求得這樣最高覺悟的人，才叫做菩薩。這樣，菩薩就可以和聖人或哲人相當了。

古希臘學者如柏拉圖所著的理想國，主張一種『哲人政治』，就是必須理智最發達的人，才可以掌管政治。柏氏將人分為三類：一、哲人，二、勇敢的，三、一般生產的。他將哲人的地位看做最重要，認為一般生產的、雖是佔國家大多數的基本分子；而為了使國家安定穩固，是需要一種勇敢的保護者；但必須更有一種理智最發達的哲人來領導，才能達到公正仁愛的良好政治。再根據我們中國古來的傳統文化，即孔子所說『祖述堯舜憲章文武』的文化，所著重的全在政治；他認為一位政治的領導人，必須先具有一種聖賢的修養，以救天下的人類為己責，以期達到一般人安樂的境界。因為只有深刻的修養，高尚的道德和知識，才能施展出最完善的政治。因此，中國的傳統文化，首先著重於政治人格的修養。在以前、皇帝是最高的政治領袖，但他必須具備內聖的修養，人民才能信服他，來建

立共同生存發達的社會國家，成為政治中領袖的帝王；所以名為聖王政治。現在中國的『三民主義政治』，還是從古代政治哲學的傳統，兼採取世界各國所長而成的。說到菩薩政治，差不多亦是和西洋的「哲人政治」、或中國的「聖王政治」相近的。現在說明菩薩的政治，便談到第二點「性空的理和緣起的事」。

剛才說過：菩薩就是覺悟的人。所說覺悟，就是對於宇宙人生的真象，對於性空的理、和緣起的事，有了覺悟。事、就是事事物物，全宇宙的萬事萬物都是。理、就是說所有一切事物的普遍理性。空、就是決定沒有一種隔離的、單獨的、呆定的、實質的東西。就我們人、房子、地球、乃至一切一切的事物來說，都不能說某一事物和所餘事物、斷絕關係而能單獨存立，所以真實的理性，就是空。這在平常人是沒有見到的。平常每個人，必先講到我；這我認定以後，其餘的就不是我。以我和不是我中，各成一個一個單獨的、實在的東西。然而照佛學來說，這都是沒有的——『空』。由於主觀見解的錯誤，把『空』當作為實，這完全缺少了客觀的真實性。所以、佛學上不承認在宇宙成立以前、或消滅以後，有一個創造神的存在。科學上認為一切萬物、分析到最小最後時，必有各個單獨存在的原子，以為這是不生不滅的東西；而在佛學亦認為是不存在的。這『空』、是一種普遍的理性，所以稱它『性空』。然而宇宙的一切事物，又是怎樣生起存在的呢？佛學上認為是『緣起的』。緣、就是普通所說的關係條件；一事一物能夠生長存在，都須具備它的關係條件，這就是佛學上所說的因緣和合。即一切自然生物亦無不如此；它們必須要有一

個中心主要的條件，佛學說名因；而所餘必需具備的條件，名緣；這樣一切齊備，方能生長而存在。所以說一切的事事物物都是緣起的。所以、『性空的理』、和『緣起的事』，是互相貫通的。因為一切存在的事物，都是緣起的，所以都是性空的。真實的理性都是空的，不是定實的，亦即佛學所說的『空無我』。由此事事物物無時無刻、沒有不在從緣起滅變化著，即佛學所說的『無常』。同時、這種種的變化，亦都是連續不斷的。這種無定的、不斷的變化，緣好變好、緣壞變壞，對於一切事理認識的深切，才能去它壞而得它至善。這種事理，佛學解釋得很詳細，這裏不暇細談。總括來說、對於人生萬物真象，有了真正的覺悟，就可以見到我，並不能離開其他一切而存在。比方世界上人類、存在於彼此種種關係條件；如以為我是我，沒有其他的，就無異消滅自己的來源了。因為一切存在的，雖有親疏遠近，都不是沒有息息相通的關係。因為一切存在的沒有各別的實物、而都是互相關係的，所以不能自私自利。我以為我，正如每個國民對國家，是不能和其他的我斷絕關係的。由此、談到『慈悲的心和方便的行』：慈、就是慈愛的心，我們必須要全國人都得到安樂，進而至於全世界的人物都得幸福。悲、是悲愍痛苦災難，我們要全世界人類，乃至一切萬物都解除苦難。有了這種慈愛悲愍存心，才可以去用一種方法上比較適宜的行為。即如我們抵抗暴寇，是在求得軍事勝利為最方便的行為一樣，去解除人類的痛苦，使人類幸福安樂。

明瞭性空緣起的事理，若再本著慈悲方便的心行，才能去改造社會。建設國家。正如我們國歌所說：『以建民國，以進大同』。再由本身生活的修

養，進而求世界人類萬物的改善，這不但改善人類便算，而且進化一切動物以至宇宙萬有，都可以達到我們理想的極樂世界。

上文譯本錄自太虛全書第十三篇

—— 菩薩的政治 ——

中國近代的民族生活

二千零八年於多倫多

——民十八年在德國柏林民族博物院講——

中國民族的歷史很長，現說近代的，是斷取自千年間的趙宋以來。所說的中國民族，自然是指漢族來說，但後來已被漢族同化的蒙古、滿洲、回回族，當然亦計算在內。在這千年間的漢族，雖然在政治上曾被蒙古族、清洲族統治三四百年，有過元朝和清朝兩個朝代，但在趙宋以來的漢族生活，並沒有多大變更；而且在一部分蒙古族，及全部分滿洲族，還被漢族同化，而成為更廣闊的中國民族。但至近今數十年，因為受歐美民族生活的影響，已起了極大變化，故此近代的中國民族生活，應當更分析為近古和近今的兩個時代去說明的。

一 近古的中國民族生活

經過唐朝末年五代的混亂，進入趙匡胤統一的中國的宋朝，承襲以前的中國民族文化，演變成爲

宋、元、明、清的中國民族生活。今再分數項講述如下：

甲、民族的心理 中國民族從漢朝以來的，國家、政治、人民、教育、社會、倫理，都統一在儒家的文化下。上古各種祀天神、地祇的遺風，和求長生不老的混合成道教。漢末佛法傳入，一天一天發達，先後引起道教和儒家的排斥，經過六朝、唐朝、五代、至宋朝，有了好幾次對佛教的摧殘。但終以佛法的理論深廣，和方便遷就；而且又產生了『直指人心見性成佛』的禪宗，應用詩歌俗語和疑問反究，以普遍深入一般智識分子和平民的心坎，於是宋朝以後的思想界，遂漸皆以禪宗為共通的底質，分儒、釋、道三教的門戶在上面。宋朝以來的佛教各宗派，固然沒有不以禪宗為核心；即宋朝以來，為教育、政治、倫理中心的儒教理學，和主張性命雙修的道家，亦沒有不以禪宗為基本。至於多數農、工、商的通俗心理，表現於寺廟、戲劇、小說、慶弔間的，亦無不成為三教混合的狀況。在此時代的中國民族，成為三教融合的心理，而思想界亦成為佛教修心，道教養生，儒教治世的調和。

乙、社會的組織 中國近古社會組織，固然亦從中國古時代所逐漸形成；大約可分為三個階級：

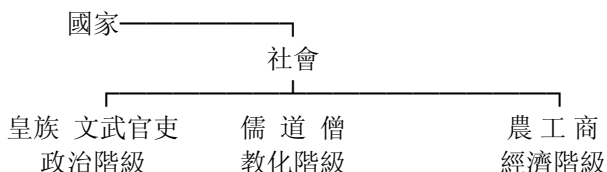
一、皇族和文武官吏的統治階級，視國家屬皇族的所有物，而文武官吏輔佐以掌管國家政治。

二、儒士、僧士、道士的士民階級，是處於統治者和被治者中間。其中儒士掌國家及社會的教化，同時是文官的所從出。僧、道著重於寺院內的修養，亦分擔社會教化的一部分。

三、農、工、商、民，那完全是被治和被教化的階級，而一方面是國家官民一切生計的所從出，

於中農民尤佔重要。所謂官出於民，民出於土，而工商就比較輕微。

以上即分構成人群生活的政治、教化、經濟的三要素成為三個階級，互相倚倚連合，來成為國家社會的組織。可撮成一表如下：



國家既然等於皇家，以皇族為主體，故除受皇族俸祿以佐治的官吏，及官所從出的儒士和國家有關係外，其餘的僧、道，農、工、商，每多視為和國家的興亡無關，故容易被蒙古、滿洲等異族君臨國土。原來是農、工、商或僧、道的，亦有起來成為帝王或文武官吏及儒士的，但實無固定的貴族階級。若一起成為帝王、官吏、儒士，便即轉移他成帝位，而不再是僧、道、農、工、商，故仍得保持近三重階級的分配。

丙、民族的重心 中國在此時代的民族，具有堅強偉大力量的心，是儒家教化和業經濟所結晶的大家族制度。儒家的教；以親親為本，由本身而上及父祖曾高，下及子孫曾玄的九族，旁及姻戚，皆有通財或共財的義務：加以產生的基本在農業，更易成『安土重遷』，『生戀田園，死正首丘』的風習。即游宦經商的，亦以田間為歸宿，故無不以承祖宗傳子孫、為人生最大的事業。無論何人來作帝主，但能適合於此民族原來精神的，都不難施治，不是的話、必定騷亂無以得安。蒙古、滿洲族所以

能為中國的帝王，即因此；蒙古、滿洲族的被漢族同化為中國民族，亦因此。無論何教，能遷就此民族精神的，皆易施行，否則、必引起排斥。佛教僧伽在中國，失去原來的教團組織，變成一寺院一寺院的變態家族制度，亦是因此：天主教、耶穌教在中國，曾引起極大的暴動反抗，亦由不適應此民族精神的所致。

二 近今的中國民族生活

現說近今，斷從八十年以來。此八十年為中國民族生活、受到了歐美民族生活的影響，發生重大變化時期。今後當變化成那種的民族生活，亦實難說，今試將此期已變遷事勢略述如下：

甲、民族重心的轉移 西洋人由傳教及通商進入中國的，由來已久。但在前皆遷就中國民族的生活習慣，不敢立異。但自從中國和英國鴉片戰爭失敗，訂條約，許通五處商埠，歐美人相繼來華的，遂日多一日，漸漸喧賓奪主。除割地、賠款外，更有租界及領判權，和關稅權等主權的重重損失。即傳教人，亦沒有不挾他自己汝國威以俱來，此外來傳教士做主體，設教堂，立學校。為中國民族重心的儒化，本包舉國家政教、和家族倫理，而至此均漸為搖動。一方面有明悉歐美政教的，主張變法；一方面有反抗歐美勢力侵入的義和團舉動。後義和團失敗，遂完全承認和仿學歐美的軍政、法律、教育，而分為君主立憲的改良派，和民主共和的革命派。由革命派佔勝利，而有中華民國成立。但國家的政教雖變更，而儒化最深的家族倫理仍保存。近十年來，歐美留學回國的，提倡新文化，盡量輸入歐美各種的民族風習，家族倫理，遂亦從根本上崩

潰。或對於國外的任何學說，任何主義，皆漫然引進。或於國內的先秦諸子，和漢、唐、宋、明來各家的學說和佛法各派，及道家變形的同善社、道院等，沒有不泛然雜出，各欲憑自己所主張的以爭易全國情勢。三年前的六七年間，在中國大抵可看作歐美俄各種西方思想，和佛學綱領下各種東方思想的對流時代。近二年，共產主義在國民黨掩護下，有震撼全民族情勢。至最近一年，漸呈穩定於三民主義的趨勢，但民族的重心，仍未能成立。

乙、社會組織的變遷 由國內數十年來，滿族君治致喪權辱國的反抗，及歐美列強民治發達的羨慕，迫使革命以成立民國。皇族既除，國為民國，而不再是皇家，當然成為社會組織的一大變更。但開始不過文武官吏和儒士的變更，在國家政治的辦法，雖號稱民國，實際上是文武官吏、和一部分士民政客的國，而大多數農工商民是無異的。民國六年以來，由大小軍閥無形割據，迭興戰爭，互為消長，文官政客惟以奔走其下、撥弄其間為生活，可說是官國。由此兵匪滋蔓，災荒連年，有民不聊生的悲嘆。但另一方面即以華僑海外經商回國，及國內新式大商業興起，加以軍閥、官僚、政客，亦仰商界為財政通融處，商人團體的力量漸增。每逢戰爭，亦往往能呼號和平以左右其間，甚至一時有設立『商人政府』的提議。又近十年來，學生團體更為有力，時作種種政治社會的運動，以為工商團體的領導，亦曾有設立『學生政府』的議說。加以在外國及本國的資本家，所設新工業機關下工作的工人，亦日見增多，漸形成各種的組織，海員工會、鐵路工會等較為有力。而此等商、學、工的組織，都是近於歐美社會的新式組織。惟獨最大多數的農

民，既無教育知識，以成立新式組織；只在兵匪災荒中掙扎，又不能不謀自衛方法，於是從舊來小說戲劇中、所表現似是而非的教，混合心理，成為神祕結合，若紅槍會等的組織，亦能成為社會民眾的一種力量。近來國民黨組織國民革命軍，欲為國民黨領導軍人、及全國有組織的民眾，共進行國民革命，遂大呼農、工、商、學、兵聯合起來。然土廣民多，交通未便，農工商業均未發達，而且未施行義務教育，致尚未能鎔化家族鄉土的隔礙，造成個人單位的強健分子，合組為國效命的民族戰團，以變為近代歐美的國民組織；但今亦已有不得不趨向於此的形勢。

丙、民族心理的更換 近古三教調和的官士心理，雖尚潛流於一部份人士間，成為道院等組織，最近亦加入耶、回成為五教調和，或加入其餘一切宗教成為萬教調和，不再是舊來的性質；而大約近於去年日內瓦、所開萬國宗教和平會的運動。近古三教混合的農、工、商心理，雖亦尚潛流在一般、未受學校教育的男女間，然稍受學校教育的男女，已有不信教，或改信基督教的變動。然而在全國人民、以歷年來內訌外患的逼迫，近代教育文化的灌輸，民族意識和國家意識漸漸發達，形成為愛國、愛民族心理，大多認歐美自然科學，社會科學，為今日中國民族的聖藥，而對於歐美各派哲學，亦有相當興趣。然真正佛法的講求，既成了許多研究或修養的團體，而對於中國先秦諸子、及中古近古的哲學，亦分別研究。其餘作古書的考證，古文學藝術的探討，亦有相當成就。今後的中國民族心理，必將吸收東西兩半球，和古近五千年各種民族的文化，陶鑄為中國民族新心理，以為創造世界文化的

發軔。因為、最能虛心容納各種文化來研究的，恐無過於今日的中國人了。但要看中國民族今後的努力如何，這猶未能必定成功的。

三 結論

今日地球上海陸空的交通發達，全地球已經成為近代歐美人、自然科學的進步所征服。然人和人間，是依各個國家的界域，造成各個民族戰團，日各相尋於擴充軍備的一途，以求退可防禦，進可侵略，而握得經濟上、政治上的勝利，致隨時可以爆發世界民族的大戰爭。故雖有進步，而離開完善很遠。近來雖進行種種世界和平的運動，但仍未有根本和平的辦法。今中國民族固亦已有操練成民族戰團、以應付此國際環境的傾向，但亦不能忘情於：向來以天下和平、人類完善的要求。但真能聯合進步和完善為一致的，那唯有發達人生、以至成佛的大乘佛法最為圓滿，這是我所以願和世界佛學者，共同去為世界佛學的運動而努力。

上文譯本錄自太虛全書第十三篇
—— 中國近代之民族生活 ——

帝王從神民主從佛的根據

二零零八年於多倫多
——民十六年在閩南佛學院講——

一 神是萬有的創造和主宰者、故成為不平等和不自自由的因

神是有一神、多神的分別；信奉多神的，名多神教，信奉一神的，名一神教。今祇講一神教；如天主教、婆羅門教、耶穌教、回教等，都是以一特定的神為獨一無二的大神，說宇宙萬有都是他創造的，如中國所說造物者的是。萬有是所造，他是能造，他是無始無終、全知全能的，萬有都是少知少能、有始有終的，故他主宰治理一切，而世上人們和萬有如不依靠他便不行。所以、回教和耶教的上帝，乃至婆羅門教的大梵等，都是他們指定為能創造及主宰的神，永遠是我們萬有的父母，並且完全的管治我們。所以、我們就永不能自由，更永不能和他平等。因為、我們既是他所生，就當然為他所制，他教我們如何就該如何，專向他盡義務而不能有絲毫自由權利可說。我們雖小有知能，但永不能完全，所以一定須要他管理，由他為因的。人間種種不自由、不平等的事，都是由因而產生。如以前的國家所有不平等的專政制度，都是以天神為根據而建立，故此神實在是不平等和不自由的因。

二 帝王專制的根據從神而成立

譬如歐洲中世紀的教皇，自稱是上帝的代表，要管治世界上各國的人。後來各國的帝王，亦模仿教皇，而各自於國內以神的代表自居。在教皇和國王，但對神負責他的義務，他對人民是享有權利而沒有義務。至於人民對彼等，就祇有盡義務而沒有權利。以當時基督教所講的神，很顯明的說：萬物都是他所造所主的，故依他而產生為上帝代表的教皇、國王等，這一種的專制權，差不多對於他人民的事，他亦都全管了。但如中國古代帝王的稱天而治、天命所在等，雖亦同為根據天神而施設的，然

而較歐洲中世紀專制高壓的顯明樣子，要溫和得多了。高壓專制不如他們的利害，故要求自由平等的近代文明，亦沒有不從此而發生。又在古時必須天子方可祭天，百姓就不能，亦彷彿祇有他是天的代表，不和別人相干似的。所以、古來帝王的專制，都係根據從天神而立。如歐洲中世紀、天主教下的教皇、國王，專制就更甚。由是人民不服，激起反抗的運動，於是有美國革命、美國獨立、法國革命等發生，是要求人類的自由平等了。

三 近代文明都是求自由平等而出發

人類希望自由平等，不承認獨是創造主宰神的權力，既不承認神權，那代表神的帝王，不用說也要推翻了。由此改立人權的政治，以期達到自由平等的目的。近今各國的文明，差不多都是由此而產出。澈底的、即成為民主立憲，但不澈底的、亦成為君主立憲。由此在經濟等上，都顯得人力很大，神教便完全像已死的人，雖有尸骸，已無力用。所留下君主和所選舉大總統等，都是代表人民的，不再是代表神的。故此政治等和神教分離，再沒有關係了。

講到這裏，應將近代的政治、經濟、道德等略為說明。政治、開始是為人權主義的，但爭取國家的元首等是代表人民，而不是代表天神的。進步即民治主義，以人民都能管治他代表為要義，而再進即當為代表的自治主義。經濟、是初由各人自由競爭而成為資本主義的。繼以資本主義完全是個人主義的，雖發達了近代的科學和工業，但為少數人的所壟斷，於是近來漸漸顧及到眾人利益，主張種種職業應當有一團體，以為生產及消費的支配，所謂

基爾特主義是。是從公有公享上說，又當更進為社會主義。至於道德這一方面，當以政治、經濟、合攏來講。人權的政治和資本經濟，是個人主義的；民治的政治和職團的經濟，是國民主義的；自治的政治和社會經濟，是無政府主義的。現時的重心，在民治、職團的國民主義，或落伍在後面的資本主義上，或突出在前進的社會主義上。翻來覆去，雖都是求自由平等而出發，然在二三百年來，究竟尚沒有完善的途徑和成效。

四 以未得真信仰為根據、故尚無完善的成效
過去帝王專制的社會，雖不合人性，然以能得人心是決定無疑、所信仰的一神為根據，故能歷千百年而不變，其間且有極治平繁盛時代的經過；而近代從要求自由平等而出發的政治、經濟等，雖合於人性，然二三百年猶在紛擾不定中，所以一神的舊信仰打破以後，徒憑一時一處民眾的情意遷流變動，未能有一達到真正、自由平等的真信仰以為根據。故近代的社會，時時出現飄搖不穩的狀態。而一神的舊迷信，且時為變相的根據，出來作祟。故帝國主義、階級專政等，反鬧得民不聊生；而共產主義等，雖亦在試為新信仰的宗教所創立，然未能正覺宇宙人生的真相，而確立自由平等的根據，且時成違反自由平等的精神，倒行逆施以求達，致愈趨而愈遠。故在今日實有求得一真信仰、作為近代文明根據的必要。

五 佛正覺萬有真相而真得平等自由、故近代文明當以佛法為根據

平常一般人以為佛和神是差不多的，而不曉得佛和神是完全相反的。神是階級專制的，佛是平等自由的。如基督教所奉的上帝，如信徒要說我是上

帝，我將來有成上帝的希望，這完全是不敢的，而且是不應該，是叛道離經的。如君主的國家，有人說我是皇帝，我有做皇帝的希望，這就是造反了。佛是說人人都有成佛的可能性的，你若能依適當的方法、而得到正遍知覺的時候，你就是佛。並不是說萬有是由佛創造，而一定要受他管治的。佛只將自己正覺到的真相，教人亦同覺到這樣境界罷了。所以稱呼上祇說佛是天人師，並未說是天人父、或天人主能生宇宙間的萬有、和都是佛造的神話。不過、佛已將萬有真相完全覺悟，又希望世人盡皆覺悟成佛的。如果人希望覺悟成佛，必須有覺悟的方法，這種方法，就叫做佛法。比方佛說人人可以成佛，這就是自由平等的理性；但在事實仍有五趣、三界、四果、十地的不平等，而自由亦有大小的限度。然而此等階級的不平等，和限度的不自由，因由程度上的差異，不是階級的分別；並不是一定不改變的。若依適當方法而進化，都可達到無限自由究竟平等的佛地。如民主國家的人民，個個都有被選作大總統的希望，不過須由適當方法、而有大總統的相當程度吧。佛所正覺的萬有真相，並不是宇宙萬有外、別有一獨能創造而且主宰的怪物，而萬有中的人類，各各都有相當能創造萬有、而且主宰萬有的權力，而各各的相當程度，又都可以進化至完全自由平等的極詣。故從要求自由平等而出發的近代文明，當依佛法為根據。

六 達自由平等的路在行六度

上已說理性是本來平等自由，但事實是未能完全平等自由的；是因覺悟未覺悟的關係，不是終不可達到完全平等自由的。所以、就要擴充我們自由

平等的方法，方法是甚麼？就是佛法中的六度。現今談六度，略分作三節來說：

一、檀那和尸羅：合起來說，即犧牲己有而為眾人、為正法。己有二字，應作我、我所有解釋。檀那、就是捨棄我我所有而為大眾；以世間本無一定的自體，都是眾緣所成的，我由大眾而成，大眾即真我，真我即眾緣，故我就應當為大眾用。局限的方面是為家、為國，擴大即當為全世界乃至全宇宙，既無分別，亦無人我。所以、菩薩攝持身命，沒有不是為利大眾。尸羅、就是犧牲己有而去為正法，這正法即係自他大眾和合均等的公法，亦即民主社會的軌範。故要得真正自由平等，須除私意而奉公守法。

二、羼提和毗離耶：合起來說，即修持萬行而護生進化。修持萬行，就是凡可達到我們平等自由的種種事業，我們就去修持，而修持的方法，須忍耐、精進。然忍耐在於護生，以不耐而浮躁，即惱害群生，諸事阻礙難成。而精進在於進化，若不精進，即懈怠退墮，種種事業不能增益。

三、禪那和般若：合起來說，即淨明心境而成事證真。以上兩種，尚屬表面，今從深的地方看起來，實要由淨明心境方可。心係能知，境係所知，能知所知不出心境。心境若不清淨光明，那以上二種都不能得完全的效果。而淨明心境，必修定慧，以有定即天眼、他心等神通可以成就，有慧即可達到漏盡。例如研究科學的，亦必持冷靜態度，由心靜定，種種觀察實驗方可真確。

這樣六度實為達到自由平等的路徑，若能實行修學，自可成就正偏知覺、而實現完全自由平等。

以此為要求自由平等的近代文明的信仰根據，然後神權和根據神權的專制可完全消滅，而真正自由平等的社會才可以成立。這樣便能人人自由，人人平等，乃至人人是佛。

上文譯本錄自太虛全書第十三篇
—— 帝王從神民主在佛的根據 ——

國家觀念在宇宙觀上的根據

二千零八年於多倫多
—— 民十九年 在北平講 ——

一、宇宙觀與哲學和宗教

說到宇宙觀，便要用哲學和宗教來解釋，因為宇宙是哲學家、和宗教所討論的對象。並且、人類對於宇宙觀的認識非常重要，因為有了任何的宇宙觀，然後以它做根據，才能建立人生的行為、和社會國家的組織。所以、要能知道一個時代、或一個民族的宇宙觀如何，就可以推知他的社會、國家的組織是怎樣。

宇宙觀、在哲學上講，由兩部分構成：一、是本體論，就是宇宙現象本來的體質，究竟是什麼？關於這個問題，歷來哲學家的主張各有不同：如希臘哲學家，有主張宇宙本質是水，有說的是火；在印度，亦有說是地、水、火、風的。後來知識進步了，學者以為這些論調都不合於真理，一種物件絕

不能作全宇宙的本體；以為要得到宇宙的本體，只要將物質分析起來，分析到不能再分的時候，宇宙的本體便可得到了，所以有原子、電子的發明。原子、電子已經是人類看不見聽不到的東西，差不多只成了心理上的觀念，到這時期的宇宙本體論，似將由唯物論而轉到唯心論了。以上是哲學上研究的情形。宇宙的本體，如果將他具體化、人格化，就成為宗教上所信仰的神了。各個宗教所信仰的神雖然不同，而大致上認為神是萬物產生的原動力，宇宙萬有的管理者。

以上所講，都是宇宙本體論。在哲學上，是有一元、二元、多元的不同。在宗教上，亦有一神、多神、汎神的差別。然而不管他所主張的宇宙本體是那一種，但是由宇宙本體、又怎樣去演成這個宇宙呢？這就要講到構成論了。

哲學家的構成論，大概亦可分兩種：一、機械論，二、目的論。主張機械論的學者，以為宇宙是許多小機械連合成功的大機械；宇宙本體不過是機械的原料，一切事物的現相，全是用各個形式法則所組成的大機械。主張目的論的說法，並不是就各種事物的組成而說，而是說明它的發生和發展，是先有目的和計劃的。如一粒種子，發芽、抽幹、生枝、長葉、開花、直到結果，井然有序：就是植物未生以前，已先有一種生成什麼樣子的目的。這兩種學說，前者可以解釋人造物，如房屋的構成；後者可以解釋自然物，如種子生植物、蛋生雞等生物的生長。宗教家雖然以為宇宙是神造的，但是亦含有目的論和機械論。神要造成什麼樣的世界，當然有他的目的，這便是屬於目的論。至於用製造的宇

宙的原料、和方法去造成如何的宇宙，便是屬於機械論了。

以上所講的宇宙觀，涉及哲學和宗教兩方面。哲學和宗教，二方面是相去不遠的，因為他們都要說明、宇宙的本體如何和構成如何。這兩點、就是哲學家在求智識滿足上、所得的宇宙信仰，亦是宗教家就萬民情意上、所提出創造宇宙、和管理宇宙的萬能者信仰。至於他們不同的地方，亦有兩點：哲學是靠個人知識自由觀察，自由研究宇宙現象，將研究所得的結果，構成一有系統的宇宙觀；然而人的觀察點是不同的，所以各個哲學家的宇宙觀、亦是各個不同。宗教家的宇宙觀，並不是由一個智慧高超的人，由主觀的觀察單獨創造的，是適應一個時代、一個民族共同心理趨向的產生物。所以、這種宇宙觀，是一個時代的文化、思想、信仰的結晶，他是有力量的，有威權的，可以支配人類生活方式的；不獨為有思想、有信仰的人所信仰，亦是不能了解的人所必須信從的。這是宗教和哲學不同的第一點。哲學的構成，是以懷疑為第一步工作，由懷疑再憑假個人的智力去研究，去推論，然後才得到一個系統的宇宙觀；而宗教是共同思想的結晶，是大眾心理的集中點，不許懷疑而重在用信仰去接受。所以、宗教的作用，是社會的向心力；哲學的研究，是社會的離心力。這是哲學和宗教不同的第二點。以上的是哲學和宗教與宇宙觀的大略說明。

二、酋長的國家和多神的宇宙

從國家觀研究起來，國家不過是社會組織的一種形式，在組織上比較完備和嚴密罷了；所以說國家是完備的社會組織。前面說宇宙觀有哲學、宗教

的不同，兩者中間、以宗教的宇宙觀影響於國家組織為最大。因為、宗教的宇宙觀，是思想文化信仰的結晶，有偉大的權威，有集中人心的力量，有團結民族的精神；所以國家觀的成立，是根據宗教的宇宙觀的。在社會學上觀察起來，現在已到了民治國家的時代了。在社會造化的過程追溯起來，在民治國家以前，還有君主國家、部落國家，所以、要講現代國家在宇宙觀上的根據，對於以前的國家，亦不得不講明。

古代民族，因為生活交通種種的關係，漸有國家的組成；然而這種國家，是不完備的。在一片廣大的地面上，有許多小的部落，每一部落有一個酋長管理一切。現在中國苗族的土司，仍然存留這種遺風。酋長國家的組織，是根據多神的宇宙觀。在人類最初信奉的宗教是多神教，以為宇宙萬有各有各的創造者和管理者，如山有山神，水有水神，神的種類既多，信仰的對象同時亦有許多。由此多神互相交涉，互相聯絡起來，便成了多神的宇宙觀。當時人民既以這種多神的、解釋作唯一的真理來信仰，他們的國家組織便分作許多部落，各有酋長來領管。因為、他們的國家組織，就是他們共同心理的結晶表現，人人覺得理得心安，沒有什麼缺陷。所以部落時代的國家觀，是根據多神的宇宙觀。

三、君主的國家和一神的宇宙

部落時代以後，人民知識漸進步，交通日繁，於是舊有的思想根本動搖，各部落慢慢互相融合起來，部落的制度就消失了。人民對於舊有宇宙觀的信仰、既加以懷疑，於是進求要相當的解答。哲學上，從前認地、水、火、風等是宇宙本體，因為知識進步，才知道那些都是現象的不是本體。在宗教

方面，因部落時代以後的人，知道宇宙現象是囫圇渾合為一的，是整個而不可分的，並不是像以前所說由個個獨立的神產生，管理個個獨立的事物；到此時，認為產生宇宙、和管理宇宙的神或上帝，只有一個，並不是多數。由人類思想的信仰趨向於一神，以一神的宇宙觀為出發點，所建立的人類社會的組織，遂由部落國家一變而為君主國家，來為人類組織的生產和管理，必完全出於君主一人的手才合真理。像路易十四自稱：『皇帝就是國家』。中國古史所說的天，除了老莊解作自然以外，差不多全有一神的意味。例如說：『王者稱天而治』。這種思想，便是根據一神創造、和管理宇宙的思想發生出來的。又如墨子等人的思想，亦是這樣。中國古時對君主的觀念，如說：『國不可一日無君』，『天無二日，民無二主』；還有『普天之下莫非王土，率土之濱莫非王臣』。這國家觀念，和信仰一神教的宇宙觀念完全相同。因為一般人以一神教為根據，所以對於國家觀念，覺得是天經地義；對於君主的專制，認為事所當然。在君主國家裏，又有一種君主封建制度。這種制度的發生，因為有些民族，以為創造及管理宇宙的固然是一個神，而在一神下的，還有許多階級高低不一的神為輔佐。封建制度所根據的宇宙觀，和多神教的宇宙觀不同；因為多神教的各神，是沒有上下的分別，是一律平等的；而到了一神教下、有多神組織的宇宙觀成立，以這種觀念為根據，就演成上面有君主，下面有諸侯的封建制度了。由上面看起來，可以知道君主國家的國家觀，是根據於一神教的宇宙觀。

四、民國到大同社會、和法界緣起的宇宙

現在的國家，已經是由民治國家、趨向到大同世界的時代。以前所有的宇宙觀，到現在不但不適用，反足為社會進步的障礙！就像天氣熱了，仍然穿看冬天的皮袍子，反足以生病。民治思想，發源於十六世紀、歐洲宗教革命的時候。以前教皇掌握一神宇宙的全部，一神教下所有權威，全集中在教皇身上，教皇就是神的代表，當了人和神的媒介。自從宗教革命後，教皇的勢力衰微，人民可以自由組織教團，自為領袖，自己根據經典解釋一切。在宗教革命以前，教皇的權力伸張到政治上，國王即位須經教皇認可，行加冕禮，才算為正式皇帝。宗教革命後，國王把教皇的羈絆都脫離了，英、德等國成立國家教團，人民不待教皇介紹、便可以自由信仰宗教。所以、自從宗教革命成功後，產生兩種主義：一、個人自由主義，二、國家獨立主義。倡導個人自由主義學說最著者，如盧梭的民約論、主張天賦民權說，以為人人都有自由權利，不能受任何的壓迫。民權主義發達到極點，於是進而為爭取人權的政治革命；因為、人人都要發揮自由的權利，又必依社會國家的法制來保障，於是產生民治國家。民治國家有兩種趨勢：一、就是君主不知道順應民心，由人民共同心理所發生力量的集中，起而推翻君主建立民主立憲的國家。二、就是因為君主的覺悟，對人民讓步，把權利退還給人民，於是成立君主立憲國家。

在宗教革命後，國王將教皇權利奪回，所以國權完全獨立。又由思想的自由，促進科學工業發達的結果，就產生出近代的國家，差不多在近代的國家、成了爭求獨立戰鬥的團體。因為各國都極力務要獨立爭強，免不了民族間、國際間的權力競爭，

於是都擴充軍備，振興實業，普及教育，以增高國家的獨立富強。所以、個人自由的發展，在內便成為民治主義、和人民競爭主義；國家獨立的發展，在外便發生帝國主義、和國團競爭主義。由此人和人爭，國和國爭。於是一部分人、因競爭勝利而佔為社會的最上層，一部分人因競爭失敗、而落到社會的最下層，於是造成現在勞資階級的爭鬥。一部分國家民族、因競爭勝利而成為國際的列強，一部分國家民族因競爭失敗、而降為強國的犧牲品，造成現今強弱民族的戰爭。

我們從社會進化史上看起來，人類是有進化到世界大同的可能。可是為什麼到現在，還沒有真正民治國家實現？終日強侵弱，眾暴寡的亂幹！大同世界的希望等於泡影，這是什麼原因？最重要的原因，就是社會組織已在改變，舊思想已在動搖，但是舊國家所根據的宇宙觀、尚未完全消滅，新時代的國家社會、所應根據的宇宙觀信仰尚未成立。所以、不能成一真正的民治國家、漸漸的趨向大同的世界，而人心亦紛擾著不得一日的安寧。

在十九世紀西洋哲學界，亦有新的哲學，新的宇宙觀貢獻給世人。最重要的，就是達爾文優勝劣敗的競爭進化論。達爾文的學說，本限於生物學一科。以後斯賓塞依據達爾文的學說，成立新的宇宙觀，一直從原質、原力、天體、地球到生物以至人群，都是以競爭進化的法則說明的。以為競爭的結果，優勝劣敗，劣的因敗而滅亡，所剩下的只有優勝者，世界才得成進化。所以、一任弱小國民受強大國民的侵暴，貧勞階級受富資階級的剝削，宛轉呼號而不加以悲愍，以為接受是當然！在競爭進化論讓資本的階級、和列強的國際形成的一種宇宙觀

後，不久，就引起一種反抗，這種反抗運動就是社會主義。社會主義，可分兩派：一派注重反抗『從個人自由爭富的結果、所演成資產階級壓迫無產階級的暴行』，這即是馬克思的學說。根據唯物的宇宙觀，演成社會的唯物史觀，主張階級鬥爭，反抗優勝劣敗的進化說，為競爭失敗的無產勞動者鳴不平。主張無產的勞動者組織起來，向資本家方面去奪回已失去的權利，先造成無產階級專政的國家作為過渡，以冀達到共產的社會。一派注重反抗『從國家獨立爭強的結果、所演成帝國主義壓迫弱小國民的暴行』；作為國家的組織、因強權是壓迫弱小的工具，是要不得的，所以這一派主張無政府。此派的重要人物，如克魯泡特金，主張人類應由互助而成進化，亦說明天體以至人群、全是從互助而進化出來，成立一種互助進化的宇宙觀。認為世間一切文化全是互助的結果，不過在互助中有時未恰到好處，才偶然發生衝突和鬥爭。人人能互助而成社會，就可以不需要國家、而成大同世界。以上達爾文的生物科學，經斯賓塞發揮成一種自由競爭進化的宇宙觀，以後馬克斯起而取代黑格爾、和科爾伯克的學說，成為唯物史觀的宇宙觀；最後為克魯泡特金的、萬物互助進化的宇宙觀。無論他是那一種宇宙觀，都有一重要相同點，就是未完全脫掉一神宇宙觀的尾巴、所遺留下的痕跡，而自成堅確不拔的根據。所以形式雖然改變，還是把一個潛在現象背後的信仰、來代替上帝罷了。

斯賓塞在他的哲學裏，有兩部分：一、是可知界，即宇宙現象變化的事實和互相的關係。二、是不可知界，這是人類智識所思議不到的。斯氏所說的不可知界，便為一神所說的上帝、留下了一個穩

固的寶座。不論他所說的名詞是甚麼，實際上總和一神教的上帝相同！馬克斯主張唯物史觀，以為社會的變遷，依經濟是唯一根本的支配者。可是、就現象因果的關係說，社會變化的原動力既是經濟，然那經濟的變動有沒有原因？若亦有原因，便不是唯一的根本原因了！若沒有原因，那便同一神教的上帝一樣不可思議了！

克魯泡特金主張的互助進化論，雖然是一種較能脫掉、一神教臭味的合理宇宙觀，但是他所根據的是十九世紀的自然科學、社會科學等。然科學日新月異而歲有不同，例如牛頓所發明的原理，曾視為天經地義的，愛因斯坦發明相對論後，亦不能不降落他的價值、克氏在彼時所根據的科學；到現在已成陳跡了！根據這等科學所建立的宇宙觀，似在沙聚上建立寶塔一般，所依的基址天天在流動，又怎樣建立得牢固呢！自君主國家進至民治國家後，一方面、在新發明的宇宙觀，只可算為哲學的宇宙觀，並沒有能向公眾的心意中、揭出今後思想趨勢的共同信仰，以成為根深蒂固的宗教的宇宙觀。一方面、在過去時代的多神教雖已垂滅，而一神教的餘毒猶普遍深厚地、潛藏在一般人的心底裡，由此各各自心中皆抱有、一君主的帝國的危險思想，乘時竊發以擾害由民治而趨大同的程序，此所以不能成為真正民治而趨入大同了。故現今、確有徹底消滅舊時代宗教性的宇宙觀，而樹立新時代宗教的宇宙觀的需要！應這種需要的宇宙觀，現在有沒有，我不知道，但就我所知道的，以為佛法的宇宙觀，恰恰的應了這個需求。

所說佛法的宇宙觀，根據它立足點來說，可以說是現實主義的，就是依現存的一切事物、去觀見它的實相，而不是另外去找任何東西作他的本體。所以，就從現在本人以及其他的事實，用一種公平無私的態度，嚴明透澈的觀察，知道現存的一切事實的真相：就時間來說，是無始無終的；就空間來說，是無邊無中的。事實雖然如此，但是用甚麼方法來觀察呢？佛說：一切法全是眾緣所起，而所說眾緣是無限的，是以一切法為界的，所以又名法界緣起。這法界緣起的真相，或就人講，或就物講，以至就一剎那的心理的活動來講，都是一樣的。譬如見、這雖是一剎那的心理的活動，卻並不是單純獨立的，不是從另一個什麼東西生出來的，亦不是這見和其他一物共同生出來的，更不是無因而有；細細觀察起來，是以一切法為界量的眾緣所成的。現代事物的心理學家，以有機體受到刺激的反應行為、講明心理的現象，這不過是心理活動各條件中的一方面。如見色塵必須用眼識，眼識又必須依著眼根，又須有所見的境界，根境相對中又必須有虛空和光明，才能發生見的功用。然而眼識後面，要是沒有意識作他的所依，那麼、便成了視而不見、仍舊是失卻見的功效了。在意識後面，還有它所依的意根，即是無始滔滔不斷地、一切經驗的洪流。這樣說起來，要明白一剎那中見的心理活動，必須以一切法為界的眾緣、完全明白了才可以的。若更就因緣和果來說：一剎那視覺為果，以一切法為能起因緣；以一剎那視覺為因緣，亦可以一切法作所起的果。所以、見覺為一切法緣起的果，亦是緣起一切法的因。如就現在一剎那的視覺現相來說，他

的緣起便是一切法，亦是一切法的緣起。一切法是無窮無盡的，所以從引起的因看起來，這一剎那便是無始的；從引起的果看起來，這一剎那便是無終的。自一剎那中現存的一切法、互為引起的因果相看起來，引起見的既是一切法，被見所引起的亦遍一切法；換句話說，即是遍宇宙，所以是無邊的。而一切法緣起的條件、又是沒有一定中心的，如眼睛的好不好，當然能影響見覺的清楚和不清楚；但日、月、燈光的明不明，亦能影響見覺的清楚不清楚；其他的一切可以影響的尚多，不能以任何法、指為緣起這一剎那見覺的中心。所以、在一切法種種關係條件下，適當其宜的時候，這一剎的視覺才能發生，所以是無中的。一剎那的視覺這樣，所餘的種種事物都可作同樣看了。這種即從現實的事物上、可觀察到的宇宙真相，確是人人本來現成的普通心理，所說『人同此心、心同此理』的。不過，須要由有佛智的佛說，才能盡量的充分的揭示出來罷。一經揭示出來，雖有見淺、見深的不同，如果真能得到相當了解的，當無不在心底發出共同的呼聲，以為『先得我心所同然』了！所以、便得成為現代社會組織國家體制、所根據的有力量的宇宙觀了。

其次、佛法所說，是在現實界事事物物澈底了知的真相。這種的澈底了知，確不是一種平庸心理所能獲得的。法界的真相，雖是一切法本來如此的真相，但並不是由一個人——佛——主觀的見解推演出來的。能澈底了知這真相的能力，這要由人或有情識的生命體、經過很長的菩薩階段歷程，下了很悠久的修養工夫，從修養中將功德智慧擴充到至

高無上，由這種無上功德智慧，才事事無不直接覺到它無始、無終、無邊、無中的宇宙真相。得到這無上智慧的、名佛。佛和神的意義是不同的，人人都有成佛的可能性，所以人人能成佛。然而必須經過長時的修養，才能得到無上正智，才能直接證到法界緣起的宇宙真相。所以、這種基礎是極深固而正確的。從這種『人心同然』、『佛智無上』的基礎上所建立的法界緣起的宇宙觀，絕不同於根據科學的宇宙觀，是那樣有時間性，那樣搖動不穩的！

但我們對於法界緣起宇宙觀的信仰，又怎樣適用於人類的國家社會呢？依緣起的理來說，一個人的生存，是受全體人類的資助以成的，所以他的力量亦必施用於全人類，而不能存私我的觀念；一國民的生存，對於全國民的關係亦一樣。這樣才可以根據它成為真正的民治國家，以趨向大同的人治世界。在法界緣起的宇宙觀中看起來，國家的組織，本來是一種舊有的習慣，亦不是永久必需的；然現時暫時的存在，是沒有妨礙的。因為、這種由『相對性的國家』所組成的國際，並不是衝突的，戰爭的，而是適合法界緣起、調和而互助的國際。因為一個國家的存在，是仗其他國家的互成，所以它的力量亦必施用於國際的全世界。這樣、全世界成了一個社會，每一個人和全世界都息息相通。依此點看來，由民治國家而進化到大同世界，是可以有很合理，很穩固的宇宙觀信仰來作根據的。依著這種信仰的根據實行起來，人類世界的前途，是有無量的光明無限的幸福的！

上文譯本錄自太虛全書第十三篇

—— 國家觀在宇宙觀上的根據 ——

心理革命

二千零八年於多倫多
——民二十年 在西安新城大樓講——

今日感謝楊主席設筵招待，王參謀長和來祕書長等各位相敘，不勝欣謝！佛法的精意，剛才康先生已說了大概。我在其中雖有二十多年的研究，但亦僅能知它梗概。現就將研究所得的，約略說來貢獻於各位。

中國古書說：『天地不與聖人共憂患』；老子說：『天地不仁，以萬物為芻狗』，因為天地對萬物，是生生不已，即是佛說世界眾生相續不斷義。但天地雖生萬物，而怎樣使它們相存相安，或不問不聞，任由它們各自爭生存，而演為相殘相殺的世界。不但其牠動物如此，而人類亦沒有不是一樣。因各人希望各自擴充他的生命，自繁殖他的種類，同時不得不以殘害他類為條件，這是千古聖賢的所憂患，所希望謀求救濟方法，亦是研究自然科學、或生物學可以見到的現象。但是如達爾文等所唱的『生存競爭，優勝劣敗』學說，便隨順而主張侵害他生命以繁殖自生命。而在牠類方面，亦未嘗不是一樣的，所以釀成互相爭殺的悲劇。故此從達氏以來，世人奉此為人生工作行為應當的規律，結果促成相爭相奪的世界。所有希望自己國家富強，便不

得不消滅他人的國家；所有希望自己階級的繁榮，亦不得不傾覆他人的階級，遂形成不平等的國際和不平等的社會。然在中國的聖人和佛，都不是這樣的，同樣認為這是可憂患、可悲愍的慘事，以為最有理性、最有智慧的人類，應當要改變這種態度，來自求公平正當生活，同時改善一切眾生的生活。因此、故從他理性的、智慧的、慈悲的動機，思以救濟而繼有革命的興起——革、即更改，命即相續生活們習慣——，以改除自然現象的不良。對此、可以說是古今中外——除西洋近世的文化——的文化，都是自然界革命文化，使人類相安樂為目的。

然而現在的西洋自然科學，可略分三種：一、物理的，二、生理的，三、心理的。在物理方面，以征服自然，或改造自然，而成現在機械的物質科學。此外有優生學，由改良人種，存好去惡，再進是生理的改善。至於心理方面，近代的研究還甚粗淺，尚不足論及的。但人生的自相殘殺，實有改革的需要。一部分人希望從社會國家做改革的入手，故有政治革命，社會革命，推演到世界。然在中國的道家，是從自身作種種的修養，或醫藥的鍛鍊，而謀求生理的革命。在佛法、是認為世界、人身、心理均須革命，特別以心理革命為入手法門。以佛法的證明：從極小的物體以至於人類及全自然界；無不是眾緣所生，時時變化，息息相通，可以改革的。然佛的革命方法，是由心理而生理，由生理而物理，以至於世界的改造，使惡濁的世界，成為不相殘不相殺的相存相安的世界。因佛法既以為無論是物理的、生理的、心理的，都是可以改變，而改變的主要活動力即是心力，故從心理革命來入手。相反的、若單從物理去入手，就必定不能成功。故

此須由最基本的心理、作為改革的策源。但在此、第一。須知人生世界皆是苦，故由不滿足而要求改革。第二、須知世界變化無常，故此都可以改革。第三、須知人生世界皆以心為主動力，故應先從心理改革兩種的錯誤：

一、知識的錯誤：人類在人生方面，執有他人和自我的分別；在對世界事物方面，執有房屋、杯壺、以至地球、太陽等整個的物體，而後見到它色質大小所屬的性狀態等。此種人類知識的錯誤，唯佛法早見到它是這樣，而現在的哲學、科學亦漸知到它錯謬，以為人類直接知識的境象，不過是眼所見的青、黃等色相，乃至身所觸的軟、硬、冷、暖罷。故應有知識的革命。以所見所觸的色相、重、輕、冷、暖作為所知的基本，至於所有器具房屋、人物等都沒有實體，不過是思想構成的假名。故整個物體，只是知識的概念，是所見所觸等結合，是從知識上假立的概念名相。能這樣將思想改變後，即容易明白佛法的『無我相、無人相、無眾生相、無壽者相、無法相、亦無非法相』了。觀自我既是總集合的假相，觀他人亦一樣，而他人觀我亦沒有不一樣，於是彼此便無不相通，而可以消滅人我的區別。換句話說，我身即是分子結合的團體，而同時亦是社會的一分子，故此希望自利，須先使人類世界皆得利，切不能害他以求自利；若害他以求自利，那自身就不消滅不可。現在世界各國的錯誤，就是不明此理，所以侵掠他人國家——此路已經是行不通了——，而造成現在相殘相殺的現象。如果想改變錯誤，實在不是容易的事，須要妥善去觀察

生理、物理、心理，那都是無量關係的集合，能這樣做、才可改變舊有的錯覺了。

二、行為的錯誤，人類向來皆以自我為前題，故所作所為就是為我的惡行。現在既知實無自我的存在，我實在是遍於宇宙全體的，即應該以社會國家全人類為前提，處處為社會國家、和全人類謀幸福，那自身自然亦有幸福了。

以中國的土地廣大、蘊藏資源的豐富，全國國民能都以利益全國人民為前提，那不但天災可息，外患可滅，更可改造人類世界共進於大同，而成極樂的世界！我個人意見是這樣，願各位裁奪吧！

上文譯本錄自太虛全書第十三篇

—— 心理革命 ——

法學和佛學

二千零八年於多倫多

——民二十年在漢口律師公會講——

今天得到羅會長、張會長等邀請，來到參觀貴會，並且參加貴會會員新年團拜盛會，在此歡欣鼓舞中，和各位相聚，真使我生起無限的歡喜慶快的心！剛才羅會長談論到法學和佛學的關係，在佛學的哲理中，確有法學的原理。如日本法學博士筧克彥所著法學原理，往往引用佛學，可見佛學和法學本來是一貫的。各位都是法律專家，對於法學自然

是有很深切的研究！法學是社會科學的一種，無論任何一種學問、必定有它的根本原理，法律學的根本原理，就是法律哲學。但是在中國研究各種的學術，如政治學、經濟學、法律學、以及生物、心理等一切學術，能夠從根本原理上、推求到佛學的還不多；因為一般人向來對於佛學、先有了錯誤的觀念，以為佛學是不足以去研究的。這種誤會，在舊的觀念上，以為佛學是虛無寂滅的，不是人生的，不是倫理的；有了這種誤會，故此對於代表佛教的出家僧眾，認為他們是向虛無寂滅方面去的，和人生社會無關的。其實佛教不是這樣，佛法固然有時講到空無寂滅，因為人生世界本來是不完全是美善的，所以對於其中不美不善的部分，要離掉它，要除掉它，但在離掉除掉後，還要實現出美善的來，並不是只破壞就算了。譬如革命，是先要經過破壞的，但是他把原有各種不好的制度、和現象破壞以後，還是要建設出一種新的制度來；一般人初見他破壞的過程，就以為他是消極的，其實不是。中國人對於佛學舊有的誤會，亦是這樣。到了今日，一般人對於佛法又有了新的誤會：

一、以為佛法和革命性是相反的，故此不願研究佛法，殊不知事實上佛法正是革命的。假使革命只破壞而不建設，那麼、亦可以說佛法不是革命的；但革命是破壞了不好的以後，還要建設好的，而佛法正是如此。而且可以說：佛法是一種澈底的革命，澈底的破壞和建設。因為、佛法是破迷而成覺，破妄而成真，破染而成淨的；所以佛法是破除種種不美的、不善的，來建設美的、善的，使一切人民以及生命、得到究竟的安樂。故此可以說：佛法是革命的，而且是革命最澈底的。

二、以為佛教是迷信的，因為在社會的風俗習慣上、見到一些拜神和度鬼等情形。這些情形，似乎和佛教有很大的關係，其實、這不過是一般通俗的現象，絕不能拿來代表佛教。我們要研究佛的經典，方知佛教的所在。這種通俗現象的發生，它原因由於中國舊時、分有兩種的階級：第一、為讀書人，所謂讀孔孟的書；第二、為不讀書人，如農工婦女等。因沒有讀書的原故，一切行為無所規範，為政的應他們需要，於是有神道設教，施行在通俗社會，積習相沿，真義寔失，儀式所存，便為近來一般稍有國民常識的人認為迷信，而在佛法真理上觀察，更應認為是迷信。故真正研究佛法的，就應當把這種通俗的迷信，逐漸去除掉。

既然將以上的誤會解除，才可以講到佛法的法理上來。法的一字，其中本含有法律的意義。但在佛典上用這法字的意義，還要擴大得多，它意就是說：每一事每一物都有它自具的體性，在它的自性上各能表現它形式、作用；所有事物一方面自有它的體性，一方面又能表出它的相用以使人了知，由此事事物物都叫做法。梵文中的達摩，此譯為法，即說各各事物、各有各自的體相用意思。佛法的道理，就是明白了這一切法。佛、梵語是佛陀，譯名覺者。就是由不覺當中，打破種種不覺而得到究竟的覺悟，即是對於一切法本來的真象，都能澈底覺悟，才名為佛。所說『法爾如是』，即是在法的本相上不加一點、不減一點、就覺悟的而講明。是以佛在當日說法，自說並未說法。因以法的為本，本來如是，悟法、說法，並未稍有增加或造作，不過就它本來的而發現說明罷；猶如科學家的發明自然公例一樣。故此佛的說法，即是對於所覺悟的法而

講明出來，使人人都能夠覺悟，因為我們對於一切法，都有覺悟的可能。

以上所講，是佛法的名義。至於佛法的內容怎樣，即覺悟的所知是甚麼？今概括而略說一些；所有一件一物的事物，把它分開來看，或單純的、或複雜的，都叫做法；小的一微塵，大的一世界，乃至空中包括無量星球，都在法的範圍中。然而無論大的、小的、單純的、複雜的法，都是眾緣所成，佛法說的『因緣所生』；即是無論任何法，都不是單獨成功，而是很多的關係所構成，例如成一個國家，必須有領土、人民、法律、制度等，對外國際間的其他各國關係，以及自然界的水、火、日光、空氣等，這樣各種關係條件的結合，始能成一個國家。以上是就大的來說，小的雖然是一草一木，亦必須種子、水、土、肥料、日光等始成。故知一切法無論大小，都是由眾緣所成，由它密切的眾緣推至疏遠的眾緣，那便要推到無窮盡、而此法始獲成立。故此人類欲明了一法的究竟，勢必對於和此法有關的一切法，要全部明瞭方可；再推至其他一一法，亦是一樣。是以每一法、一有任何活動變化，即足以影響其他一切法，故一一法為一切法所成，一一法又為能成其他一切法的緣。法法相關，法法本來如此，故知此理在一切法沒有不平等的，絕對不是有某一特別法能生一切法、而不待他法緣成。如世間所說創造的神等等，此等在佛法斥它為不平等因。是以佛法說一切法入一，一攝一切法，一切事事物物無不是這樣。此種道理、我們稍一留心，對於所有一事一物都可研究而明瞭，所說俯拾即是了。關於這種道理，我曾在海潮音雜誌上，著有現

實主義來發明的。因為一切法都是現成如此的，事實如此的，一方面是無我的，眾緣所生成的，一方面又每一法都是活動的中心，故此每一法都是自由的，而一切法都能轉變其他一切的；同時、其他一切法亦是一樣。故此知一切法，是普遍的，是平等的、是自由的，是一攝一切、一遍一切的，這就是佛法上的宇宙法理。如果將此法理，應用到民主國家和大同社會，是能一貫相通。因為這種法爾如是法理，是由宇宙觀可以貫通到人生觀、社會觀，因一一法每一剎那都有變動，各自有它一種因果，不是另有主宰的造因果在其中。民主國家主權在人民全體，是由個個國民共同的力量、共通的關係所造成，所說民有、民治、民享的便是。故此宇宙的大原理，用來建立民主國家，最為相宜。而建設國家的，能依此理為心理建設，然後從事民主國家的建立，就更穩固不可搖動。以上就國家來說，若論及大同世界，更加和佛法相合。即每一個人是大同世界中的獨立分子，大同世界是每一個人的直接團體，即是所說每一法都是法界的一分子，法界是每一法的總合體。法界是這樣，人的社會世界亦是這樣。上來就法理的意思，歸究到佛法的原理，用來建設民主國家、和大同世界的關係，略說是這樣。

各位都是對法學有精深研究的，今天我不過就佛法和民主國家、大同世界的組織法，約略來說。曾記得在維摩詰經中，說及維摩詰菩薩在社會上、是作種種不同工作的人，有一次作法律家，其中有兩句話說：『入治政法，救護一切』。因為任何時地，立法原意，都係公平善意。有一般不明正法正理的人，往往發生以強凌弱、以眾暴寡的流弊，是以必須有一種平正的心，以作為救濟護持。故施行

法律的，應先明白此理，執持公平，救護弱小。今各位都是法律家，都是能這樣實行的。我因為現時在佛教正信會講雜摩經，感觸到的，深認各位即是佛法真正的實行者，故特將佛法的法提出來，供各位討論。

上文譯本錄自太虛全書第十三篇
—— 法與佛學 ——

三增上學和三育

二千零八年於多倫多
—— 民二十八年於仰光華僑中學講 ——

貴校是在全緬甸華僑所辦學校中的最高學府，校舍寬敞，設備齊全，學生眾多，固然在各校董擔任經費充足，亦由校長和教師職員們認真辦理的所致。今天得來貴校參觀，並和各位相敘談，非常的愉快！但我除了佛學外，沒有研究過其他的學問，所以今天只好從佛學的平常戒、定、慧三增上學，和學校的智、德、體三育來談談，由此或可得到比類發明的益處。佛法中的戒、定、慧三學，亦名三增上學，因戒、定、慧是從凡入聖的階梯，由此三學，使我們能增進上昇，提高人格，將我們達到非常人的聖賢地位。

一、戒增上學和德育 三學中的第一是戒增上學，這和學校的德育，同是生起長成道德的教育。

已有道德的人，由德育可以增長，未有道德的人，亦可以生起道德來。故此和佛法中戒的意義很相符合。這方面可分四種來講：

第一、難捨能捨：這即是犧牲，是趨向遠大高尚的事業，如犧牲享受，犧牲嗜好，將平常的事犧牲，才可以希望成就不平常的事。故此在戒行中，第一就是能捨。這犧牲是要難捨的能捨，如習慣上私人逸樂，在平時是不易捨的、因為要和大眾謀利益，就能把個人的安樂等都捨去。佛法為僧受戒須先出家，將父母妻兒家業田產等，在平時不易犧牲的，實踐學戒增上學時就都能捨去。

第二、難止能止：平常所說食色性也，便自然而發生貪欲等事，在平常的人是不易停止的；隨看本能俗習去行動，遂不能有更進一步的超越習俗，改進本能的勝行。而戒增上學、便在能止息此種難止的染習。

第三、難忍能忍：所說「小不忍則亂大謀」，對於平常如身上的勞倦，心上的憂悶，以及其他種種不能忍受的困難，都要能忍受。從前曾國藩講過一句話：「凡事都有難處，打得過即是好漢」。如所說「動心忍性增益其所不能」，在平常難忍受的困難都能忍受，便心常安定，不為事變傾動。

第四、難行能行：在戒學中最重要的是難行能行，如捨身取義，殺生成仁，蹈湯赴火，勇往直前的勇猛精進，都是這種難行能行的精神表現。上述戒增上學所實習的，就是發育長成道德的德育。

二、定增上學和體育 佛教中的定，在梵文所說三摩地、或心增上學，即是心專住一境，保持平正不偏不倚，這就是定增上學的意義。若是修學得

適宜，它的功用和身體的健康上、和發育上利益很大。這方面亦有四種：

第一、修習定學，須先調食、調身、調睡：飲食有節制，食不可以多食，亦不可過少，多食容易生病。而要在生理、心理都能調合適宜，如素食、或不可過午食，都是通常的衛生，很有利益的。並須把睡眠調好，因為睡眠要有一定的限制，睡眠時間不可太多或太少，這樣纔可使身體得到合法的休養和調理。使身體的行、住、坐、臥都有儀軌，就可達到通常體育的衛生。

第二、調身、調息、調心的特殊衛生：這裡是指坐禪時的端身正坐，和調息都是使身息、很適當的保持平均的態度。至到最安適時，似乎身息都溶化了。在平常人，心靜的時候就會昏沉，動的時候就會浮躁，像猿猴一樣不能止息。如果我們能從調身、調息，調心而達到意止心靜，成功一種特殊的心境，即全體清明；由心理影響到生理，身心得到輕安的妙樂，成為一種特殊的體育。

第三、中國平常所傳的國術，如所說少林派、武當派，都說是達摩所傳授下來的。這種古傳的體育，有所說的內外功，如八段錦、太極拳等，有病可以治病，沒有病可以增加體力的。這種運動都是和修定有關聯的；定使氣息流通全身血脈，將疾病等除去，使精神充實起來。西藏密宗的氣功，亦是定增上學中的特殊體育。

第四、離欲、離開覆蓋心靈的修煉：深一層來講，心靈是可把七情、六欲和所有的煩惱等，從心的根源上除去，成為純粹精明。沒有煩擾惱害等習氣，所說離五欲：如眼貪見色等，使心分散流動，如燈光為風吹動使光明不大，心亦一樣，由情欲等

將它分散而不明靜，要藉定力將它凝集，成為離欲清淨的心靈。其次、由定的力，使我們內心變化，所有的貪欲、憎恚等蓋覆心靈而破壞寂靜的，都要除去，便安如泰山，沒有動搖。不是的話、精神恍惚，甚麼事都不能做作。故必須離去五欲、五蓋，而煥發精神到全身。所說「誠於中，形於外」，這都是定的功用。

三、慧增上學和智育 佛法中的慧增上學；

第一、是聞所成慧，由多聞博學所成就的。如學校上課，聽演講以及到圖書館閱書等，這是依前人的教化而承受過來的。

第二、是思所成慧，不但承受前人的，更能從自己見聞上、思考上，把心的力量發揮出來，將身外天地人物乃至萬有的，都依耳目心思能力觀察思維，凡接觸到的均能發揮成系統思想。這樣所成的慧，即思所成慧。至於從古今的道理，抉擇到成為信仰，向身心體驗修習，得成決定明見，這即是修所成慧。聞所成慧是學問，思所成慧是思想，修所成慧是體驗和實證到的。這和學校的智育，完全相符。不過、佛法專在佛法上修習、體驗，和普通的不同罷。

四、三育亦即包括群育 我說的三育是包括群育，因為有人在三育外、另立群育的緣故。其實、群育就包括在智、德、體三育中的，佛法的三學亦是如此。如佛法中出家人所過的僧團生活，是同受戒，同學佛法，乃至同衣食，同言動，這豈不是群育嗎？何況大乘佛法中，所說饒益有情戒，專以做利益眾生的事業為必守的戒條，如所說「菩薩不捨眾生，常行化導眾生」。又如各種運動的競賽等，有共同遵守的規則；現代提倡的童子軍及國際運動

大會等，都認為是世界人類最好的聯合。在中國修習禪定的大叢林，坐則同坐，走則同走，一切的行動，全都是合群的動作。由能修定有群眾共同的訓練，實為良好的群育。

五、辨悟他和五明成佛 由自悟而悟他，佛法中有四無礙辯：如所說法無礙辯，義無礙辯，詞無礙辯，樂說無礙辯。因為這四無礙辯詞，都是依邏輯方法的。要觀察在那種群眾，便作何種說法。今貴校都是智識份子，所以講比較精粹的道理；由自己覺悟，使他人亦得覺悟，都是需要到群眾中的。在大乘佛法中，說菩薩於佛果菩提當於何求？應當在五明處求。五明就是：聲明、因明、工巧明、醫藥明、內明；等於現在的社會科學、自然科學和哲學。要成就圓滿菩提佛果，就是要從不離群眾學術中尋求。總括起來說：教育不出智、德、體三育，佛法亦不出戒、定、慧三學；這樣佛法就是教育的三育，三育的教育亦可通於佛法，故特將此意見提出，供各位的參考！

上文譯本錄自太虛全書第十三篇

—— 三增上學與三育 ——

佛學和醫學

二千零八年於多倫多

——在漢藏教理院為江蘇醫學院讀書會講——

胡院長和各位教授，都是現代醫學界權威；我是研究佛學的。表面看來，好像佛學和醫學毫無關係，了不相涉。但如果把醫學的範圍放大了，作廣義的講，佛學亦是醫學；就是各種宗教、哲學、政治、法律，都可以視作醫學，歸入醫學範疇內的。在古語說：「上醫醫國」，能成一位上醫，不但要能治療人類生理上的病患，並且還要能夠治療社會上的病態。還有說：「禮施未然之先，法禁已然之後」；施在未然先的，不就是預防醫學嗎？禁在已然後的，不就是治療醫學嗎？我們知道：一切自然現象，可以歸納為三種：一、物理現象，二、生理現象，三、心理現象。普通科的醫學，唯在生理現象，是先從基礎醫學上的生理、解剖、組織、病理等部門，進而研究臨床各科，如何保衛身體上的健康，使得身體上各種機能充分發達，不致受阻礙。如有內在的不良變化，或外來的不良侵襲，能以藥物上、或護理醫療上種種治療方法，使它消除，恢復原有的活力，或更增進而充實它。現時更看重預防醫學，力求減少疾病因素，防患未然。若再擴大一下，就可普遍到一切物理現象——這裏所講的物理現象，亦是廣義的，可說就是物質現象——。講到物質現象，亦有種種病態，種種的演變進化；我們從大至虛空的天體，小至肉眼所不能見的一切電質，彷彿和研究人體組織一樣，明白它相需，辨別它相異，調和它衝突，循自然的法則，使宇宙間的

一切，都能得到相當安定、建全、調和、美麗，便是成為醫學內的事了。

佛學上對於宇宙一切，稱名為法，而法又沒有不了知的在識，如所說「萬法唯識」。如果知識不足，於萬法不能透徹明了，不能適應恰當的，生活上就不免發生種種的煩惱痛苦，造成了心理上的病態，和行為上的罪行，這都是不能明了法所起的錯誤。我們要把心理的病態治愈，豈不亦是成了廣義的醫學嗎？說到心理現象，最衝動明顯的，沒有過於人類。現代醫學亦研究「心理衛生」，促進心理健康；佛學對心理現象特別注意，特別注重醫療心理病態。雖然佛學在五明中原有醫藥明的一項，可是更著重於內明；佛經上讚歎我佛世尊是「無上醫王」，便可見佛學和醫學的關係密切了。

甚麼是心理病態呢？那就是「煩惱」；淺些來說，人類固然有煩惱，就是一切眾生，都不能免除煩惱。佛學上的所說煩惱，和普通一般解釋不同，普通以為不適意不愉快叫做煩惱，佛學上的所說煩惱，包括精神上一切擾害。這種擾害的煩惱，細說起來，有貪、瞋、癡、慢、疑、和身見、邊見、邪見、見取、戒取等，尤其是以貪、瞋、癡為煩惱根本；所以貪、瞋、癡又稱名三毒。對事理不明了名癡，對事物易起惱怒名瞋，對名利恭敬等的貪求名貪。其餘慢、疑、見、邊見等等，都緣此而來的。總括來說，一切眾生都是有煩惱的，不過或多或少不同罷了。可是種種煩惱病態，平常隱伏不見，要想根本完全沒有，那就要做治療功夫了。這種治療隱微的功夫，亦和醫學上用顯微鏡、精密檢查病菌一樣；佛是明了遍知的。如果心理病態不能去除，

煩惱妄動繼長增高，小的即害自身，害家庭，大的害國家，甚至害世界。現在日本軍閥的侵略我國，納粹德國的蹂躪全歐，喪心滅理，好像瘋狂一般，致禍害了千百萬人，都是貪、瞋作祟。所以心理病態，害於自己，亦害於他人，比生理上的病態更利害，何啻超過千萬倍！

佛法對症下藥，醫治心理病態，所用的是修養功夫，就是所說三增上學，亦名三無漏學。甚麼是三無漏學呢？就是戒學、定學、慧學。這戒、是行為上的基本規範，是基本的修養方法，相當於儒家的所說禮——「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」。在家有五戒，沙彌有十戒，比丘有二百五十戒，總括來說，戒是初步的治療。定、就是禪定，禪定入門法是靜坐，但禪定不專限靜坐，不過要使心力能夠集中統一，身心安定，然後能發生平常所沒有的力量，以精神力量支配生理、物理；到了修養純熟，那麼平常所不能見到的亦能見到，平常所不能抵抗的亦能抵抗。因由戒生定，使貪、瞋、癡制伏不起；再進而因定生慧，便消滅三毒。所以戒、定、慧三，是著重最後的慧。慧、以戒、定的力量，而觀察透視宇宙間一切微細的變化和真相。如現在科學證驗要借助器械一樣，借助了戒、定的慧，證明人生真相，宇宙真相，自然不起貪、瞋，識知一切行無常，明白一切法是無我。如果達到了慧的修養，然後心理病愈，和一切自然現象都不起衝突，而成功所說極樂世界了。

因此、我敢說宇宙的一切，都是醫學的對象；一切的知識，都是醫學的知識，一切的法則，都是醫學的法則；一切的功用，都是醫學的功用。佛法

應病與藥，當然亦即是廣義醫學。剛才拉雜的說一點，還請各位指教！

上文譯本錄自太虛全書第十三篇
—— 佛學與醫學 ——

佛學和國術

二千零八年於多倫多
—— 民二十年佛誕日在中央國術館講 ——

久仰貴館以提倡國術發揚國光為責志，今天得張館長、李處長的介紹，前來此參觀，深覺慶幸。今日講題是佛學和國術，然而我在佛學上雖稍有研究，但對國術完全是門外漢，故此講題僅能得它半面，這必須先請在坐各位原諒！就名詞上看，佛學和國術，似乎沒有甚麼關係。但一研究到事實，那相關處甚多，今分述如下：

一、佛學原理和國術原理的一致 國術以鍛鍊身體、使健全無疾病為原理。佛學亦以鍛鍊心身、使健全無疾病為原理。但在入手處是有不同，國術以先鍊身為入手，鍛鍊身體而祛風寒濕熱、虛弱癆傷等症；佛學是先從精神方面著手，從心而至身，使心身健康而解脫老病等苦。人類精神上是有種種疾病的，這病是怎樣？即貪、瞋、癡、慢等。此貪等病，由於六根、六塵所感而生起的七情、六慾，它痛苦是甚於風寒濕熱加害肉體的。佛學是先鍛鍊精神使它健全，由此健全的精神，使肉體成堅固不

壞。佛學上以佛身為金剛身，金剛即堅固不壞義，此是原理上相同點中的一種。

佛學和國術，不只在消極的方面、使身心健全無病便作算，更積極地使身心充強有力：國術鍛鍊的目標，在使四肢、百骸、五臟、六腑、甚至一一毛孔，都浩然充塞強大的力；佛學亦一樣，故此佛有一名大力尊，是表示佛在心身兩方面、都有充實的力量。我們在佛殿中每見到大雄寶殿四字，雄即英雄，冠上大字，是以佛為世間最偉大的英雄了。近人稱印度甘地為聖雄，聖雄二字的含義，和聖賢二字稍有不同；因聖賢不過表示良善，聖雄除表示良善外，又表示他勇猛強健的。稱佛名大雄，乃是最尊尚的名詞。有大雄而後有大力、大勇猛、大精進、大無畏，此在佛學和國術、在原理上相同點另一面。

二、釋迦牟尼和武術 佛學的精神，在歷史上能具體表現的，是在釋迦牟尼。今日是舊曆的四月八日，即佛誕紀念日。現今國曆雖改用陽曆，民間習俗上仍以今日為浴佛節，而貴館所訂講期，初時雖未嘗留意，而適值是日，足見頗有因緣。甚願釋迦牟尼的真精神，能活躍地湧現於人人心中！釋迦為一民族的姓氏，在義即「能」：當時該族是印度最有強大能力的一族，故得這名稱。牟尼譯義為智者，和釋迦相連，即為強大有力族中的智人。這是就釋迦牟尼的種族上說，他和武術實在有密切的關係。再從他本身上講，世尊於道德、智慧、才能，固然是無所不具，而且亦孔武有力。幼時、父王延請國中著名武師、名孺提提婆教他習武藝，學習未久，即盡得他所傳，而超過老師。及到成年，更為驍勇。當時印度國習，每年集各國王子競賽武藝。

一日、競射各種強弓，釋迦牟尼均不適用，後以庫藏神物、歷代遺傳的寶弓試射，穿七重鐵鼓又穿過七鐵豬，入地成井，後人稱為箭井。同時、有一力士殺一巨象，屍阻於路，世尊伸一手將象屍上擲空中，墮地成坑，一時驚服四鄰。象坑和箭井，便同留為印度史上的美談，這是世尊身力強健的證明。

世尊不但在身體方面強健，精神方面更覺得堅實。普曜經說：世尊將成佛時，在菩提樹下入定，有如基督教所說撒旦的魔者，用種種方法，恐嚇威迫，說若不起坐、將舉他而擲於海外。世尊不為所動，徐說：「設有因緣於此坐處，身碎如塵，壽命磨滅，不成正覺，終不起座」。這裡所說魔，在內的即為貪、瞋、癡等各種煩惱魔，在外即為欲界天魔。世尊具有堅實強健的精神，故能透破魔的包圍而成正覺。法華經說：「以禪定智慧之力，得法國土，王於三界，而諸魔王不肯順伏，如來賢聖諸將與之共戰，破五蘊魔、煩惱魔、生死魔」。而佛的說法華經，他目的在使弟子人人能將魔戰退，成於佛道。故佛不單以自己強健的身心將魔擊破，而且以他勇力總攝世間良善的勢力，以制伏世間一切惡勢力代表的魔，亦是世尊心健的證明。

上面所講世尊身心兩種健康的證明，但就通常眼光觀察，實際上佛的境地，是不能以言語形容，即是所說不可思議力。歷史記載：世尊出遊，有五隻醉象顛狂失性，橫行道上，人物遇上牠們，無不被毀滅生命的。但世尊到牠們前面時，五象即紛紛跪伏。有人問：你用何術制伏？佛說：我並未起心制象，惟恃大慈大悲的心，同體平等的力，自然地能感化一切凶惡的眾生、而沒有不馴服的。此種是

身心修鍊成功至極，力量自然表現的證明。在國術中，亦有此現象，凡修鍊至於極處的武士，對付一切防衛的功用，不必審度計較而應付裕如，有如本能的動作。這是世尊具有不思議健力的證明。

三、少林寺和國術的關係 少林寺以禪宗和拳術著名。禪宗的東來初祖菩提達摩，曾在該寺面壁九年。相傳達摩著有洗髓、易筋二拳經，故此拳家奉達摩為宗祖。惟考究達磨過去的歷史，和我國拳術的關係，實際上仍難考定。重要的、達磨雖和拳術沒有明顯的關係，而少林寺和拳術的關係，就甚顯著。因為和達磨同時的有慧光，本係武技師，在少林寺出家，居寺中多年，後至南京。又有一說：慧光即慧可、神光。倘以武師出家為僧，又能名揚後世，他有驚人絕技可知。又神僧傳載：少林寺被盜，相持正危時，一燒火僧自廚下山，隻身和眾盜鬥。盜退，和尚騰空而上，自稱緊那羅王而去，寺中至今供奉他。和尚去後，在他禪室中發見許多圖式，示寺僧以鍛鍊拳術的方法，後人仿圖示的方法來鍛鍊，蔚成少林一派。唐太宗時，因征王世充而延少林寺僧曇宗、志操、惠瑒等為助，執世充姪仁則歸唐，封曇宗為大將軍。凡此事蹟，都和國術有關的。

四、武當派和少林派的淵源 我國武術，近分內外二派：外派即少林派，內派是武當派。武當派以元明時的張三豐道人為宗祖，其實亦是脫胎於少林派。因自從趙宋以降，一切文物皆深受佛家禪宗的影響。即如道家當李唐、六朝時，惟以採補、導引、鍊氣、服食為事，至宋時始知性命雙修。以為欲想修長生的命，當先修性，修性的方法，即在於修定，顯然從禪宗學來；故武當派的所說內功，係

結合佛道兩家的學術、而形成的修內丹新術。此更可見中國武術，沒有不和佛學歷史有關係的。

五、中國武術的溯古 武術今稱國術，可知是中國固有的技術。中國既懷有此種國術，我中華民族當強盛有力，而今反衰弱是甚麼原因呢？現說明這原故。在秦、漢以前，如所說士農工商等人士，都學習武藝。在六藝中，有射和御：射、即射箭，御、駕御戰車、戰馬，和今時駕駛飛機、御砲車相似。故古時的士君子、士大夫、都是強毅有力，威武不屈。即如孔子一族，孔子的父叔梁紇，為魯國勇士，孔子亦強捍有力，齊魯一會，以一人而劫齊侯還魯侵地。又如顏蠭、藺相如等流，亦皆文人而有強健的武藝人。就此推論，我中華民族，原本是一強盛的民族。降及後世，國家統一，為帝王的，只要一人剛而萬人柔，深懼強武多事有礙大業，於是重文輕武。士君子專以讀詩書為務，帝王便得操縱於掌間，循至習文的手無縛雞力，武人亦成一不知詩書義禮的野人。因此武人的地位下降，不為社會所重視，然文弱書生不足以捍禦邊疆，武人又都是一勇悍夫，毫無謀略，至啟外族的侵凌。梁武帝的朝代，達磨東來，當時中國士風已委靡不振，武人的地位更形低落，其中最大的輸入，即為佛教，而少林拳術亦在此時發軔。至於有唐，因為佛學興盛，民族精神亦隨振興起來。至宋儒、專倡理學，唯務高談，文武合一的精神益形渙散。經元、明、清、而形成今日的頹唐衰靡，其中能保存中國武術的精神、千餘年而不替的，唯在佛教的少林一派、和淵源少林的武當一派。知道這一切，那佛教和國術的關係，將益形親密了。

六、國術應正名健強術 貴館以國術為名，負有使全國人民身體強健，及提倡中國的國粹，發揚中國的國光責任。但在原理上、文化上、佛史上來說，實無一定的國界，似可以取「健全無病」、和「堅強有力」的涵義而通稱為健強術。現觀察健強的術，不是只有國術，譬如醫藥療治可除病痛，滋補可使有力。不過醫藥有假於外，非由內發，故於健強的義有間斷，只可強名說醫的健強術；而沒有假於外的，完全是為鍛鍊身體，使四肢百骸乃至毛孔、皆充實發育而有力，才是真正的健強術。若就廣義來說，佛學亦是健強術：因佛法不重理論，重在實習，期於由心和身均能發達健全。可以和國術並稱為健強術的，不特原理上相同，致用亦相同。如近日盛稱的印度人甘地，他所信奉是印度各教融合而成的印度教，多分為婆羅門教，少分為佛教，仿所倡的革命主義，不是學西洋的方法，亦不是假外力以周旋，是以他自身及民族的宗教精神，致力實用以貫澈他不合作、不用武力抗拒英國的目的，若得成功，當開革命史上的新紀錄。而我們在此當注意一事，即甘地所信奉的印度教中，僅少分的佛教精神，在效力已如此可觀。使我們不得不信仰、精神力量足以戰勝物質，而佛學的為健強術，亦彰明較著了。

七、貴館負有復興民族和佛教的責任 今日來貴館演講，提出這題目，實有大希望存在的。因為中華民族、自漢、唐以來，尚武的精神漸衰，至今日而至於零！中原鼎沸，外族侵凌，百孔千瘡，幾至不能自拔，同時、千百年來保存中華民族、尚武精神的佛教，亦隨著而每況愈下。學者大都萎靡不

振，消極退縮，勇猛精進的力量，和大慈大悲的精神，幾無復餘存的勢。即如所塑佛像，亦失西藏、錫蘭等處所塑的挺拔威武，這在唐代的佛像，尚未全失，宋、明以還，惟能表示慈悲一方面，雄力一方面已不存在；有慈悲而無雄力，每易流於畏葸懦弱，此可證於頽唐的民族精神、已反映於佛教藝術中了，而佛教徒亦不能作中流砥柱，去為時代的表式。今欲求中國民族的重興，中國佛教的復振，必須提倡健強術。為士的要恢復固有的尚武精神，學佛的振作他大雄大力的精神，方能復興民族，重光佛日！現故略說兩者的關係如上，深望各位能夠明白這復興民族和佛教的重任，努力振作，提倡健強術，民族、佛教實有利賴的！這便是我講此题目的微意了！

上文譯本錄自太虛全書第十三篇
—— 佛學與國術 ——

佛教美術和佛教

二千零八年於多倫多
—— 民二十三年在武昌美術學校講 ——

今天到貴校來參觀，見貴校收集關於佛教歷史上的各種佛像、彫刻、以和見到貴校近來的作品，都具有深義，對於國家社會有大益處的。

佛教在世界歷史上，總有兩千五百年以上了。發源的地方是在印度，約合我國周朝的時代；到東漢時纔傳入中國。但在東漢前，佛教已先有傳入，不過到了東漢，佛教才開始由帝王的提倡接受。佛教傳入中國，亦有一千八百年了。由中國而又傳入韓國、日本等。但印度的佛教，在中國周、秦間，已由印度流入亞洲西部的波斯，遠在歐洲的希臘，和北部中國的新疆，南部的錫蘭、緬甸等處。到隋朝時，差不多全亞洲都佛教化了。但唐初起了一番變化即亞洲西部有回教興起，蔓延紅海兩岸的亞、非洲一帶地方。古來許多宗教，多是由亞洲而傳入歐洲的。佛教於印度的東，傳入中國西藏、蒙古，後及日本、韓國。南方傳入錫蘭、緬甸、和泰國、馬來半島等。從回教崛起於歐、菲、亞間以後，佛教即不能傳及印度的西，自唐代印度原來的婆羅門教復興，而佛教在印度亦日益衰危；結果、印度全化為婆羅門的教區，印度民族自此即失掉佛教的精神。

中國至元代，信仰西藏喇嘛佛教的大元帝國，它武力一直達到歐洲。而有一部分的軍民，居在波斯、亞刺伯、土耳其等處，接近回教所化，而信仰回教。其後印度即為此信仰回教的部份所征伏，建立印度莫臥兒帝國；於是、不但印度西北的佛教由衰而滅，即印度全部所殘存的，亦盡淪亡！佛寺及出家的徒眾，化為烏有。故由明初至今，印度佛教早已絕跡。但中國由宋亡於元，明又亡於清；而印度的婆羅門教，在先亡於回教，清初又亡於英國。由此、故近來印度宗教的爭，只有婆羅門和回教的惡鬥，近又有基督教加入，而南洋的馬來半島等土人，亦已經是回教或基督教化了。

我到歐洲遊歷時，參觀各國的東方博物館，或東方民族博物館等，所陳列關於佛教的古物，多是古代的建築、或彫刻的藝術品。如亞洲印度的西北方，如波斯、安息、阿富汗，和現今新疆等處，古代造像、雕刻，及南洋等處的許多佛教藝術品。由此等佛教古代作品，可以比較考察佛教當時在各地的情形；考證佛教的歷史，亦有很大的價值。

然而印度在佛教滅亡後許多文物古跡，多為婆羅門教、回教等異教摧毀。自歸於英國後，反比從前進步，關於文物古跡，都盡力保存，盡力開掘，如菩提場、鹿野苑、祇園，以及那爛陀寺等遺址，英國人又設立委員會保管，重新把佛教歷史上、和美術上的古物規模樹立起來，這不能不說是對於研究印度歷史、印度藝術的一點好現象。

其次、再說到藝術方面的，歐洲近代的美術風尚，很受印度的影響；因在亞洲東方的藝術，有普遍線索的，即是佛教。但歐洲的藝術，前三十年是模仿印度，而最近的傾向，有許多又模仿中國了。我在法國巴黎時，曾發起法國佛學會，現今的副會長某女士，即從前的美術校長，由美術興趣，而研究到佛教的。但要真正了解佛教的美術，非要深入到教理中去不可！中國美術的名詞，或叫做藝術，這是沒有一定的。關於佛教中的美術：第一、是造像，第二、是彫刻；這在佛教的美術上，是有特別價值的。但在造像，是概括雕像、塑像。再其次，是圖畫、音樂等。中國藝術史，六朝時代的造像、雕刻、圖畫、音樂等，和佛教都有很深的關係。

從佛教來說明佛教美術，要知佛教有所說「像教」、「聲教」。以音聲的言語文字，和音樂來詮表諸法的意義，是為聲教。而佛教又以「像」來表

顯諸法實相，像、即形像，此即現身說法的現身，所以、佛教中現那一種的身，即說那一種的法；故此不單是說法，同時亦表現說法身像的。因像可以為像教，和聲的可以為聲教相同，故此佛教中有雕刻、造像、音樂等的美術。而在文字方面，中國向來所說「文能載道」，而佛教的經典，即是表顯超絕語言文字的道。道、是由無分別智相應的真如法界，所以佛教的文字——經典，都是如指標月；故一切經典，都是為提示真理作用的。而造像、圖畫等美術，亦足以指示最高真理，在結果、在功用，都是相同。譬如某一件美術的作品，能引人入勝，導人為善，它感化的力量，或比文字還來得廣大；如西藏喇嘛所造各種的形像，皆含有深義。這樣說來，美術即是由自心的覺悟，而用各種方法表顯出來，使他人亦能得同樣的覺悟，這就是佛教藝術的真義。所以，由佛教產生美術，而美術亦可通達到佛教的實際。

上文譯本錄自太虛全書第十三篇
—— 佛教美術與佛教 ——

讀西藏比丘血淚書告中央政府和國民

二千零八年於多倫多

中央政府各位和全國國民公鑒：對於西藏佛教民族兩位領袖達賴、班禪的失和，將醞釀成西藏的

隱患，我已久經注意，並且曾向有關係的各方面，陳述解救的途徑。現今得西藏畢朋寺比丘僧羅桑年札等血淚書，並觀察近來中央和西康及班禪、達賴各方面的行動，殊感事勢嚴重，如不速作妥切的安置，必成中華民族鉅大的傷害。為此、不敢隱所知的，特為我中央政府各位和全國的國民剴切說明。

西藏全族，包括前後藏和分居在西康、青海、寧夏等處說西藏語的，都是依達賴、班禪為主導的佛教民眾，而西藏佛教又為內外蒙和東北四省、與晉各地喇嘛寺廟僧眾信徒的宗主。西藏的政事，雖向例由達賴經管，而在教務上在達賴、班禪實為地位同等的領袖；而且歷來的達賴、班禪，都視他年輩先後，互為師弟。此一輩達賴為師而班禪為弟，亦是適逢其會。而且全西藏可視同一佛教學校或一大叢林，唯以教務為重，而政事僅等於學校中的事務罷了。由此可知達賴、班禪的背馳，足使西藏全族民眾不知適從的，或隨著而分裂為兩群，各引外來勢力的援助，擴大戰鬥，使西藏以及中國西部、全陷於崩潰擾亂中。此是基於達賴、班禪事件，所引起西藏或中國，今日已到安危存亡關頭的現狀，解救如得其道，是不難存而安，如不得其道而出於妄動，危亡必旋踵而至！

默察民十三年班禪離藏以來，八九年的醞釀，以班禪的奔走於北平、東北、蒙古、南京和他的代表在四川、西康、青海、北平、南京等分設辦事處的結果，西康、青海及蒙古和西北、東北各省喇嘛徒眾的一小部分，漸有武力擁班禪入藏的企圖。而西藏的喇嘛民眾，在服從達賴的管治，但分成親英圖強以拒班禪回藏的少數派，和守舊親華以迎班禪回藏的多數派。然達賴、班禪兩方，除極少數的極

端派以外，大抵對於達賴、在班禪猶保持均等的崇信，如觀現今的羅桑年札等血淚書亦可知的。假設於此時先有一方引入、不是佛教或反佛教的武力以相侵逼，那另一方必致呼起他全族僧民的武力，甚至不恤引結其他不是佛教的武力，抗爭以圖保存。因達賴、班禪和各位呼畢勒罕的世世轉生西藏，本是為護持西藏佛國，故血淚書所說『一定全體出動救護佛教，槍林彈雨之下，肝腦塗地，骨肉膏野』的慘戰，不是聳聽的危言，是必至的實事。反達賴的雖屢傳達賴已親英，或西藏已全在英人勢力的下面，其實、達賴意和西藏守舊親華、迎回班禪的多數派合，至今西藏猶絕無英人勢力可說，僅數人曾遊學英國、或印度，以操練英國式的陸軍吧。然若以不是佛教的武力，為破壞佛教的侵迫，而由其護教熱誠和英人的誘惑，正不難驅達賴和西藏僧民全部親英，致西藏以至中國西部陷入英人的支配下。如此、班禪或將由內外蒙媒介，導入蘇俄武力，而中國西部，有成英、俄角逐場的危險。在今日措置藏事的，青海、西康每動用回教徒所率軍隊，如血淚書所說『民元川軍在藏，焚殺搶姦，大毀佛寺；去年達結白利的鬥爭，結果兩寺磚瓦無存，佛經焚燬，塔像挖壞，萬一……班禪帶領回兵攻藏』等。又如蔑視西藏民族原有的文化，派少年男女入藏宣傳黨義，動不動說黨化西藏，或另興不是佛教的教育，而操切從事，不能因俗利導。如此，都是可致驅迫達賴和藏族有背華向英的患，這事應速改途易轍去挽救的。

血淚書中雖尊敬班禪，而痛詆他駐京、駐平、駐川、駐康、駐青、駐印等辦事處長。但是我和班禪輔佐，相稔頗多，他們所說雖尊敬達賴，而對於

達賴左右的一部分人，亦痛陳說他如何壓逼，如何凌辱，如何拘辦他們親友，如何抄沒們財產，種種仇恨力圖報復。故此我確知班、達失和的癥結，在於兩方屬下的幾個要人，勢不兩立，而不在班、達二人的本身。去年班禪曾親告我：達賴不久仍有函給他，而他二人亦尚保師弟情誼。且西藏的全族及蒙、漢各地喇嘛佛徒，最大多數對於班禪、達賴信仰猶未失均衡，即兩方屬下的幾個要人，亦不能全昧欲護持西藏佛教的良心，及不顧班、達護持西藏佛教的本願，和護持西藏佛教的西藏民族意識。這三點，實在是可調解班、達重歸和好的總線索。何況達賴年老，憂一旦身故，西藏若無資望隆重的代掌他權力，恐親華、親英二派便起爭，陷西藏於潰亂，而亟盼班禪能早日回藏，以待他身故時代掌他權，並為再世達賴師保。加以藏族僧民習用川茶及綢緞等，殊成先天好尚，銀幣亦用川、滇鼓鑄的，現特殊缺少而冀資濟。而這些、皆深願速弭班禪怨隙，能右中華民國得適當安置、以遂他希望的。故平息班、達的爭以安定中國的邊陲，除用武力及變革其俗外，實猶有較善途徑的。我近年頗注意班、達爭端的解釋，和班、達兩方人員往還既久；而且我所辦武昌佛學院學僧、和我弟子大勇所領導的留藏學法團學僧，今在拉薩、昌都、打箭爐等處游學的，時以藏情函告。頃又於重慶縉雲山設漢藏佛學院，及康藏喇嘛招待所，故於藏事較能詳悉其蘊。和解的唯一途徑，在由一德望為達賴、班禪兩屬，和藏族僧民所知的漢僧，率領尊信諳悉西藏佛教的縑素一團體，先禮請班禪和他屬下與達賴代表，給以同情，為向達賴先容入藏朝禮聖地，遵行崇奉西藏佛教的儀式，對於達賴致隆重的禮，對於畢朋寺

等各大寺喇嘛行莊嚴的供養，從行事上出示藏人、以漢地緇素尊奉西藏佛教的實情。隨即宣示中央政府及全國國民、對於西藏佛教尊仰護持的公意，先取得達賴和各大寺喇嘛同情，進一步論到為護持西藏佛教有達、班和好，漢、藏融合的需要。再同達賴、班禪及藏族最大多數僧民，以達班、漢藏和合護持西藏佛教的同情，去感動兩方的屬下要人，釋怨歸好。至此、如仍有一二頑梗爭鬥的，將為兩方共棄而不難解決。先辦到班禪和平回藏，……贈班禪衛隊三五百人亦無不可。西藏恢復歸華的初步，而其後再察機宜，以為如何交換漢藏文化，如何開發實業教育的設施。如此和平辦法，深信確能有把握的，但不能不需政府或大檀越，給以最少二十萬元的資助了。因為贈送班禪、達賴和兩方要人的禮物，和各大寺喇嘛的供養，此項費用最小非十數萬元不辦，需用浩繁的。但如泣告書所說：『我們若能成功，不亞於興建無數的時輪金剛法會』。今此二三十萬元，亦等於舉行一『時輪金剛法會』的費用罷了，如比較一度用兵西康或青海的軍費，亦不過百千分之一。如此切實和平的辦法，願中央政府各位和全國的國民察擇施行。中國幸甚！世界佛教幸甚！南京中國佛學會會長太虛謹具。

上文譯本錄自太虛全書芽第十四篇
—— 讀西藏比丘血淚書告中央政府及國民 ——

西藏問題的適當解決

二千零八年於多倫多
—— 民三十二年作 ——

西藏問題，其實是藏族問題；一說到藏族，又必連帶到西藏佛教。西藏佛教，是藏族超越個人生命以上的全族精神生命，所以要融洽藏族必先得瞭解西藏佛教。但西藏、藏族、西藏佛教、三方面的範圍各異。西藏是地理上名辭，以前後藏的地域為範圍。而藏族即除居於西藏全土外的，更有分布西康和青海、甘肅若干地域的藏族，故此藏族的範圍較寬於西藏。至於西藏佛教，是隨藏族所至、固然都是西藏佛教，而全蒙古和新疆、東北四省、五台山、北平等一部分地區的佛教，亦承化西藏或統屬於西藏——如雍和宮堪布等——；故西藏佛教的範圍又較藏族為廣。但不論藏族或西藏佛教，它散佈的區域雖廣，而無不以前藏拉薩的藏族佛教政權為中心。握得拉薩藏族的政教，即等於握得整個的藏族和西藏佛教。

現今所說西藏問題，不是西藏的地域和藏民本身有何種的問題，而是如何能融合為大中華民族、而共建成新中華民國的問題。我前年撰「改進藏族經濟、政治、教育的路線」一文——載時代精神月刊的第五卷第三期——。那是前年的建議，雖曾得教育部陳部長、函示採擇施行的盛意，然而到今日仍未能實現。而滇緬公路被斷後，以西藏為國際的通路是極需要；而西藏的梗阻反因而更甚，致中樞

不得不另謀解決方法，而漢藏的隔膜遂愈形複雜！但現在感覺我前所建議的路線，仍有迅採實施的必要。又恐中樞、西藏雙方猶有疑慮處，乃更詳述其中理由，以冀明智的察擇。

內地人士對於藏族的佛言教、應有進一步了知的，即不應拘泥於舊時於內地寺僧的觀念，以為西藏的寺廟喇嘛，亦係不顧政治社會而遊於方外的，甚或視為只是神祕迷信或頑固愚陋的一群，絕不能容受現代文明起變通融化的作用。須知佛教在各地情形不一，內地昔因處於儒教的政治社會中，或是舊時的佛教；而西藏和緬、泰等是統為佛教的政治社會，故應將西藏佛教視同昔日內地的儒教，在拉薩三大寺和甘、青等各大寺，那猶如京師太學和各省學宮或書院。其中考得第三、第二、第一等的格西，就如同貢生、舉人、進士等。其中老格西為各大寺教師的，亦猶如翰林院的翰林。而被派為各堪布——例雍和宮住持——及藏設各官的，那猶如任命為行府官吏或教官。他學至比丘律以上可准備考格西的，就如已入學的秀才。其中各呼圖克圖，亦如王公或有功世襲官爵的子弟。假設能這樣改變觀念，便知藏族的政治，教育社會領導人才，都是出於佛教，而不致以內地寺僧錯識藏地喇嘛。清季的變法興學，實為進成民國的基礎，假設不是由儒教讀書士子如康、梁等的鼓動，官紳大夫如張之洞、郭嵩燾、張百熙、熊希齡、張騫等的提倡，便無以舉變興實。我主張擇喇嘛中聲望素著、學識弘通、傾誠內向的去倡辦西藏師範學院，意即在此。而招藏、康、甘、青二十歲至四十歲喇嘛來求學的，即等於清季初興學校時，多由生員童生考選為師範學生，或留學日本的速成師範等，以養成開辦各小學

及中學的教員。藏族佛教今日的情形，尚比清季內地儒教在辛亥時為落後，而略同戊戌前的狀況。故辦此師範學校，一方既須如東本格西、喜饒格西——在西藏都等於老翰林——等三五人合力提倡，一方招學的青年喇嘛，仍須以初級師範畢業給予三等格西，高級師範畢業給予二等格西的學位，方足以資號召。此亦如清季初興的學校，給高小畢業以秀才出身，中學畢業以優貢出身，高等畢業以舉人出身。或疑此為陳腐制度，不應入於學制的，然中樞今對蒙藏喇嘛二字、四字、六字封號，及王公世襲等封建名稱仍不廢，以此漸圖改進；那今日辦學已實易了內容，又何靳略存形式稱號以欣其情而順其俗呢？如今若要從武力求決，動用非數萬萬元不可的；彼此破壞損失更不可計算！加以艱難困阻，尤不知得何結果？誠能合中樞及康、青官長和藏、漢僧界、學界高德，以共同祈求西藏福利的實現為目標，從是以進行，中央政府雖每年耗費一萬萬元，亦比較甲兵十萬為節省！況且功效的崇高博大，又遠非十萬大軍可以企及的。

中國古聖先賢的能造成如此史長，土廣、民眾的國族，遺留於現在我們的，多半是善於因勢利導而懷柔漸化。自清季以來，屢經國中劇烈的變革，一般軍府官佐，每輕浮躁動，掉以輕心，對於國中任何先代聖賢均不復尊重，任意蹂躪，如孔廟，佛寺等，均每為軍警等糟蹋不堪。秉此惡習，完全忽略異域尊崇宗教的風俗習慣重於生命，所至動輒破壞。趙爾巽清季軍入西藏，至今留下藏族公恨。而去年遠征軍在緬甸的突遭傾敗，雖以敵人對緬僧已積多年工作，並因政府未採行我訪緬歸來，主張充實中緬佛學研究會的組織，和在仰光和雲南雞足山

設立巴利文學院，交換華緬佛教教師學生各建議，不能爭取緬人的協助。然尚欲為藏族教政領袖忠告的，則西藏雖有組較為完備的僧寺，和有建於此種僧寺上的佛教化，然地雖廣而人甚稀，農林的利未闢，礦工的業未興，經濟尤滯在畜牧階段，政治亦無積極施設，對一般民眾既未有系統的教育，貧困愚陋，加以婚制欠良，疾病傳染，缺乏醫藥，體健日趨低劣，人口遞年減少。以如此人民，要其支持現存的佛教僧寺，已將勢有不能；何況欲於近代國族競爭劇烈的時代，獨自立國，以建成廣闊堅固的國防，在事勢的不可能益顯明了。

如或有習慣於清季來徘徊中、英、俄間，遲疑觀望，以為可待將來勢定，再於中、英、日、俄等國，擇一可倚重的以託仗保護，這更是一大錯。應知中、美等聯合國的必勝，德、日和各軸心必被降伏，早為國際的已定形勢；是決定不可依日本為護法的理。而中、美、英、蘇為聯合國領導四強，原屬中國領土的西藏，在英、蘇亦萬不可妄容西藏歸投的理；故西藏唯應毅然立決，在漢族宗族平等原則上，共同努力於中華民國的抗建國策，始有光明的前途。況漢、藏在皇古原出同族，即從唐以來的歷史說，文城、金城公主入藏以後，隨從以居藏的不在少數，藏族的血統早和漢族混合。而藏族文化的佛教，亦多有由漢輸入的成分；元、明、清至現在，藏族佛教又影響於漢人亦甚多，而無論在血統上、文化上、漢藏皆富有極親密的不可分離關係。加以漢人亦多數信崇佛教，並能瞭解且推重西藏佛教，此均為求英、俄等國民中所絕無的。民國來以漢、蒙等同為構成共和的主人；孫中山先生三民主義中的民族主義，尤以聯合國內諸族同等相待為原

則，故西藏無論在何種理由上說，皆應以原為中華民國一分子資格，共同努力建成中華民國為得計。過去第三代達賴以善知清室當入主中國，故遙相贊助，得享清代維護西藏數百年的安樂。今中華民國正將達成億萬斯年偉大國家時，藏族本早為共建民國的一宗族，在此時豈應不熟察機先，觀照中樞的所需要，急起直追為力所能及的貢獻，以立功於建國的時際，而收共有、共治、共享的利於無窮！而循喇嘛教育吸收現代文明而漸進，由和平是改善，有百利而無一害。尤其道路開闢，交通便利，農、牧、商業繁榮，人民經濟寬裕，鄉村自治以至地方施政，咸上軌道，而人民對於佛教寺僧的供養和尊敬，倍加增勝。而中樞口亦可藉藏族佛教為精神的國防堡壘，勝駐邊疆百萬大軍，豈不是兩得其益！重要的、中樞當尊重西藏教化風尚，除對外等必須統一的國權外，給予充分地方自治的權益；而西藏亦當遵照中樞的指示，歡迎各種施設教育，開通道路，發達農墾，改良衛生等學問技術的輔導人才。而藏族婦女雖性少羞恥，然一經婚配，又都能專一而不淫亂；然後以藏族男子五分一作喇嘛，不再婚配，致多有無夫可婚的少女、及失去丈夫的孀婦，不期而習於淫亂，而致疾病傳染蔓延，影響及人民健康率及生育率的低落。漢人入藏的安心於教育、農墾等業的，若能信崇佛教，就必能如緬甸華僑的娶緬婦，構成極和美家庭；不惟減淫亂而增體健人口，而且於道德風化大有增進，而漢、藏宗族的融洽亦必更親密。然這是由教育而漸改進交通、經濟等相隨而至的良效，此時不必多所預計的。

上文譯本錄自太虛全書第十四篇
——西藏問題之適當解決——

評大乘起信論的考證

二千零八年於多倫多
——民十一年十二月作——

梁任公先生這篇文章未發表前，我嘗略聞其中的前說，亦稍微和他談及到一些的。但料不到梁先生愛國心殷切，以為若能否認此論不是馬鳴所作，實在是中國先民假託馬鳴名字而作的，那中國在世界學術界中、當會增添無限的光榮，故旋即發表於東方雜誌上。古代老子的五千文字，早已成為國學的至寶，而此論的可寶，實在凌駕出老子五千言以上不知多少倍了，真正可以成為國寶的，豈能不信呢！但如講到學者忠實的態度，就頗為失策了，自從梁先生此文發表以來，武漢佛教會各學者，和安徽佛教學者趙壽人，寧波佛學者某居士，長沙佛教會周稼孫等，紛紛疊請我作一些評判，我深感煩悶沒有回應。現今聽聞該誌十九卷二十號又繼續刊載出全文，各位佛學者多有堅持過去所請的，我亦不得不略說出他們所見聞的，來請益梁先生，並就正當世有道德前輩。壬戌年十二月六日，太虛謹識。

大乘起信論作者、譯者的問題，在十餘年前日本已經囂然於學界，我國章君太炎嘗著大乘起信論緣起考，亦和他們辯此問題的。近年日本的望月信亨，復數數說大乘起信論不是馬鳴作，亦不是真諦譯，而實在是中國人撰述的。常盤大定等著論駁斥他，至今猶餘音嫋嫋的。但世人好奇眩博的多，而

卓見真知的少，故望月大乘起信論的研究面世，附和他說的，便佔多數了！

我過去讀奘法師傳，曾說大乘起信論一卷、在印度已失傳，由奘法師譯華文成梵文、以還傳於印度等語；頗有疑以奘法師的博學，及遊居印度的長久而且周遍，即使印度若有此論，當然沒有不知。而當時正印度大乘昌盛時期，何以此大乘論竟失傳呢？於是亦偶起中國人偽撰的疑惑！繼而想到貝葉傳經，鈔寫不易，印土裂阻，流布維艱，各學派障礙，授受隱祕，而新說代興，束置高閣，那在全印度雖不是沒有少數人，仍藏護講受大乘起信論、於奘法師遊印之際，而玄奘法師亦儘可不知印度有此論，故稍後仍不妨有實叉難陀來華重譯的。而且深察此論根基充厚，亦決不是在釋尊後，復興大乘第一人的馬鳴不能有此論作的，而疑團便冰釋了。

現今楷本、望月、村上等輩所以致疑此論的，主要是兩種原因：一、以博覽六朝、三唐各家的經錄，往往載有疑惑偽妄一類。此論、真諦三藏既然是在流寓的時期所譯，隋法經著眾經目錄時，又因「勘真諦錄無此論故入疑」；而在唐的均正四論玄義，又引「北地諸論師說：非馬鳴造，昔地論師造論借菩薩名目之」；於是疑惑便滋生。二、以染毒迷於西洋人、思想學術發達進化的偏說——即所說進化的史論和科學的方法——，見此論所詮的義，有包含龍樹、無著兩派論義的大概，遂判此論必發生於龍樹、無著兩派以後，而且必定發生在善為調和說的中國人手，殊不知這兩點都是誤謬的因呵！

第一是誤謬因的：要知南北朝各國，分合起滅不安定，而佛教各派學者，亦分合起滅不甚安定，往往有為北方佛教徒不容而投南方的，有和南方佛

徒齟齬而投北方的，抱一經一論以為終身事業的，是非雜出，好惡紛錯，於地論師為更甚。起信論譯於梁，是在真諦航海初抵中國時譯。但真諦三藏後譯各經論，都在陳朝譯，著在真諦錄中，而此論和大宗地玄文論等，同因不是在陳朝所譯，遂皆未入錄。隋法經未詳它不錄的原故，據陳錄入此論故生疑，誤會了！續高僧傳中、傳六朝間的禪宗等不盡不實，多有辨論的，未可定據，至唐均正所引北地論師所說，那是出於北方的地論師，借端排斥此論吧。宏地論的，懼他學徒從南來學此論，作此論是地論師說來擾亂學徒的，而蒙昧的不知了，至今仍津津樂道，唉！可哀呵！能抉破此第一誤謬因的，在原文「從文獻上考察」的全節，我雖然未讀，已不煩再說而解決了。

第二是誤謬因的：要知西洋人的學術，由向外境測驗得來，乍觀一層粗淺零碎的皮相，後人憑籍以作條貫整齊它，更進一步觀察它的隱微，於是日趨完密，或因而又發見另一物的。不是的話，便向學說上推論得來。甲立一說而乙駁他，甲乙相駁情形下，兩派的短處畢彰，兩派的長處盡露，於是有丙的起來，除掉兩派的所短，集兩派的所長，而著後來居上的效果，故有發達進化的程序可推測。而東方人的道術，都是從內心熏修印證得來；如不是的話，便從遺言索隱闡幽得來。故此和西洋人學術進化的歷程適相反對的，而佛學就更甚了。

用西洋學術進化論、來規律東方其他的道術，已方柄圓鑿，格格不入，何況用作治理佛學？我因此哀日本人、西洋人治佛學的，喪本逐末，背內合外，愈趨愈遠，愈說愈枝，愈走愈歧，愈鑽愈晦，

想不到我國人亦有競投入此迷網的！我這樣說，不是漫無徵據的，在確知東方人道術來源的，固然已經不待往下再說；現且試舉印度、中國的學術史數事來證明。

一、一切佛法，都是發源從釋尊菩提場、朗然大覺的心海中所流出，後來任應何時何機所起波瀾變化，終不能逾越此覺源心海的範圍外；這在佛法具有信心的，任何人當然沒有不承認的。若這些都不承認，那根本上就不承認有佛，更談論佛法做甚麼？至於信得佛的，對釋尊不動寂場而和同證覺海各大士說華嚴，當亦能信。由此可知佛法初證、初說，都是最高的境界。後來為了因順人心，漸談小法，令得近效；又為了蕩空功跡，令無執滯；再為解除偏蔽，開示融貫；最後談常勸善，堅固信行，就平易通俗了。從此回觀釋尊應世說法，可見開始是他一人。或同悟的人自到自得的最高妙證，漸隨機闡說一分，漸隨機又闡說別一分，漸鎔會而歸向簡易的行，習成流俗，浸失本真。而東方人一派一系的學，在歷程上都可作如是觀的。

二、馬鳴創始復興大乘亦一樣，由自內深證大乘悟境，在長久以來隱沒在小乘中各大乘經，發現其中精奧，宗造大乘起信、大宗地玄文——尼乾子問無我經應別機而說，已漸開龍樹派端緒。至大莊嚴論經、佛所行讚經、十善業道經、六趣輪迴經，都是暫行導俗勸信的書了！不足以見馬鳴——等各論，都是直提宏綱而規模深遠，和釋尊頓轉華嚴根本法輪，遙相呼應的。至龍樹、因大乘的根基已安立，漸偏重對破外道凡小，宗般若經，宏法空教。又數百年，至無著、天親時，兼注重對破凡外小和大空，宗深密等經，宏唯識教。又是數百年，經清

辨、護法至智光、戒賢，兩派言紛義繁，從事調解和會，智光、戒賢各有三時教——此即成唯識論判教所本，原文說判教唯中國所有，因未詳知——而建理的言論完畢。於是進於真言行持的儀軌，乃漸成俗而就衰滅，這在印度大乘史是可徵的。

三、禪宗在印度，僅密印心證罷了。達摩入中國，對慧可亦唯導令自悟而自得的。引教來證明，即楞伽四卷。這亦學釋尊華嚴、馬鳴玄文相應；因發端最高，而後來不能過的。至五祖、六祖便多說金剛般若，頗近龍樹、提婆。至法眼、永明——六祖下五派以法眼宗最居後——那漸近華嚴、唯識，略似無著、世親。後來用參究話頭，漸近密行而衰落了。他若天臺、賢首等創開一宗的學者，都可以推觀得到的。

四、中國儒家理學，周、程皆用來修證實功得來。大程器識宏遠，規模偉大，後來的朱、陸、王都不能出他的範圍。朱闡說到此一邊，陸又闡說到彼一邊。至王陽明便吞沒兩邊一分以簡易行的。王以後，便習成流俗，而理學的局面亦告終了。

上來所述、足可見東方人由修證內心、必索闡遺言得來的道術，它的變遷歷程，和西洋人的學術進化史，截然不同的：一面是頓具漸布，一面是漸進漸備。於此義若能審諦不虛的，即原考證「從學理上考察」所說，無論它有百千萬言，皆決定可一掃而空了。

又按：即且就西洋的進化史論，那依竟無居士的馬鳴論，亦可見大乘起信論必為馬鳴作無疑，故其唯識抉擇談說：真如緣起的說出於起信論，起信作者馬鳴，學出小宗，首宏大乘，過渡時論，義不兩牽，誰能信會？故立說粗攪，遠遜後世，是時勢

所至。此證於佛教史實，無可諱言的。……又、馬鳴初在印度盛唱異說，中印度、即分別論流行的地方，他思想的受影響，當有他不期然而然的。及後為尊者弟子——按當是為尊者剃度弟子，而傳法即為再傳——，北去迦濕彌羅，從五百尊者筆受毗婆沙論的文，備聞一切有部各師異論，不能愜懷，以至於別宏大乘。他取反對一切有部的思想、如分別論等，是屬應有的事，這可不待言的。……馬鳴著起信論，立義雖多疏漏，然僅此一書，不足以見馬鳴學說的全貌、而決定他的真價值。考証馬鳴的重要著述，已傳譯的猶有數種：一、六趣輪迴經，詳談六趣生死輪迴，無甚精義。二、大莊嚴論經，歸敬尊者，而說引凡外入內事，說歸依供養因果事，說十二因緣事。此似初入佛教時所作，猶限於小宗所說。三、佛所行讚經，和大莊嚴論經同一旨趣，而原典文辭特美。四、尼乾子問無我經，昔人於此經未嘗重視，但提法空要領，而談因緣生法俗有真無，實為法性宗的要籍。五、大宗地玄文本論，此論亦有疑為偽作的，其中所談五位，義極廣博，甚可推重。所說五位，及談五義，不立五宗：一切諸法俱非位，談大般若經法無自性的義；一切諸法俱是位，談阿毗達摩經五姓齊被的義；無超次第漸轉位，談解深密經三祇成佛的義；無餘究竟總持位，談楞伽經亂住的義；周遍圓滿廣大位，談華嚴經帝網重重的義。五經都是大乘最要的典籍，而此論已概括所有的大義而無遺餘——又他說果位有無量過患，故教化的用盡未來際，此即含有無姓的義，實為甚精——。是故馬鳴所宏大乘，不可但以起信一論相推測。這樣便看此論甚輕，而斷定正由馬鳴在龍樹、無著等前，而且為從小而大的開始，故得有

此起信論。若龍樹、無著二系所說極精詳後，唯有進的以默行，又豈容此粗略疏漏的起信論出現呢？由此可見同是一史實，同一方向，而可成兩相反對的結論。而望月等固執他穿鑿所說以為是的，亦可以休了。

於上來所說已認清楚的，對於原文「研究本問題的預備」所列九條，固不須更為辭費事了。然或有縈繞於枝詞蔓義而未能脫然的，現略為披剝它。

一、所說思想展進的階級，佛學和西洋學的不同，已如前辨別。至於時代背景，各人觀察不同：於我和竟無居士等觀察的，在馬鳴時——佛寂五六百年間——應有起信論的發生，且必在馬鳴時和有起信論發生的。至某種思想不足是這時代所必須要的，便不會發生，這亦不盡如此。佛法是為眾生無時不須要的，特要有深證妙悟的來發生。至影響於後來的思想界否，亦不是一定：就有影響的說，後此龍樹等說極精詳的大乘空義，無著等說極精詳的大乘有義，即由馬鳴造囊括綱要的大乘論——起信論本名大乘論——曾先立基本影響的。就沒有影響說，馬鳴出家於小乘部——無著、天親等出家，都在小乘眾中的，龍樹明言出家菩薩即攝在聲聞眾，似至戒賢時始另有大乘眾——，時小乘的正統仍很盛，自雖內宏大乘，外還隨順小乘徒眾以免毀害。所宗的大乘經，及所造宏揚大乘的論，或密傳一二人，或藏於名山以待後世——案此小乘學者所以祇知馬鳴、為英雄於文的文章專家——。尼乾子問無我義等、先傳為龍樹學，而此大乘總論、亦竟可無影響於印度！譬如大學、中庸二篇，宋、明來在中國思想界、可說影響極大了！然在七國、兩漢、六朝、三唐間，有何影響呢？然學、庸實在不是造自

宋、明儒者的。一學說發生，能致無影響的原故甚多，故不得說定有影響。和原文說這是各國思想史所相同的，佛教史亦斷不能獨違此公例，我是說這是東西洋各國思想史都不必一樣的，而佛教史更斷斷不可的。

二、佛在世時不一樣，已詳在前說。佛滅後，各時代雖可作如此說，然初五百年亦不是沒有大乘的流傳，特零散隱幽罷；六百年後亦不是沒有小乘的流傳，而且仍然繁盛，特不能獨佔成為佛教正統了；龍樹時亦不是沒有異派大乘，如智度論的方廣道人等；無著、世親、護法等時代、更可知不是沒有異派的大乘，特在彼時要以彼代表的一派為最顯著罷了。知道這些、即知馬鳴時雖猶為婆娑最盛時代，而馬鳴的大乘論亦不妨成立的。

三、四、此二段若全未知佛經從何而有的，釋尊未命筆著書疇、故有不知的，但不說佛寂後由弟子結集嗎？而大小乘弟子各尊所聞，以結集為大小乘契經，大智度論嘗說：原不必皆如來所說，或聲聞說，或菩薩說，或天人說，或鬼神說；但要須於佛法會上由佛印可的，便得結集為契經，否則不得以契經名，所以重聖教的。佛在世時，佛為法本，一切義皆取決於佛。佛寂後，契經為法本，一切義取決於契經。若契經可由人陸續以添造的，則「依法不依人」等句，亦不足為聖教定量，憑何以證明了解的法和佛相同呢？故此實自為矛盾的論說。

五、既以印度人思想是超時間的，那當知由印度人思想的產物，亦為超時間的。以超時間的思想學術，而忽然想以時間拘束，是何等的矛盾！而且今所譯於西洋的，固然是現在流行的產品，但亦有

譯於千百年前的亞里斯德學說的，豈不亦是西洋人現代所新造嗎？西洋人今有譯中國的五經或道德經的，此亦中國人今日所新造嗎？而且羅什所譯的百論，其中長行即屬世親的，又從何知羅什時無著、世親未盛行於印度呢？據此類一偏的知見、而用為研究佛書的根本方法，其實他所見都不對了！

六、七、八、九皆枝蔓的詞，和本問題無甚關係。在他根本研究法既九無一當，那從此根本法以發生出文獻上、及學理上的考察，我雖然未能得一讀，亦儘可置它不論，亦儘可置它不讀了！

扼要的、以佛學來說，得十百人能從遺言索隱闡幽，不如有一人向內心熏修印證，至一朝證徹心源，即剖一微塵出大千經卷，一切佛法皆湛心海。應機施教，流衍無盡，一切名句文皆飛空絕跡，猶神龍的變化無方。不是的話、祇有一切世間，於他事隨順假立，世俗串習悟入覺慧所見同性，而於淨智所行境界、和淨智境所流出的至教定量，到底不是本分的，祇竄繞於一切世間，從它的本際展轉傳來，想自分別共所成立的名相中罷了。可惜呵！東西洋的科學、哲學、文學、史學家！而日本今日，所以真正的佛學家無一人了！

上文譯本錄自太虛全書第十六篇
—— 評大乘起信論考證 ——

評陳獨秀的自殺論

二千零八年於多倫多
——民九年一月作——

- 一 自殺是足以破滅社會的危險思想嗎
- 二 最近代思潮真足為自殺的救濟嗎
- 三 我對於自殺的批評
- 四 我對於自殺的救濟

民八年十一月間，北京大學生林德揚，在三貝子花園投水自殺，遂惹起多數人的恐慌，討論救濟方法。陳獨秀在新青年的第七卷第二號上，亦發表了一篇自殺論，他恐慌的要點，就是認為自殺是破滅社會的危險思想。如說：「自殺若成了一種普遍的信仰，社會便自然破滅。各國政府所以深惡痛絕的，在共產主義和無政府主義，說他是破滅社會的危險思想。而真有兩個可以破滅社會的危險思想，他們卻不曾看見！這兩個思想是什麼呢？一個是獨身主義，一個就是自殺」。他救濟的要點，就是新理想主義，和新唯物主義的最近代的思潮。他說：「古代的思潮過去了，現在不論他，所說最近代思潮，是古代思潮的反動，現在仍舊勢力很大。在我們中國的思想界，自然還算新思潮，這種新思潮，從他掃蕩古代思潮的虛偽空洞、迷妄的功用看起來，自然不可輕視了它；但是要曉得它的缺點，會造成青年對於世界人生、發動無價值和無興趣的感

想，這種感想，自然會造成空虛、黑暗、懷疑、悲觀、厭世、極危險的人生觀，這種人生觀亦能殺人呵！它的反動，它的救濟，就是最近代的思潮。古代思潮教我們許多不可靠的希望，近代思潮教我們絕望，最近代思潮教我們幾件可靠的希望」。現在我要批評的，雖自有我對於自殺一事的見解，但對於他恐慌和救濟的要點，自不得不先加一番審定。

一 自殺是足以破滅社會的危險思想嗎？

按：陳君認自殺為破滅社會的危險思想，先有一個「自殺若成了一種普遍信仰」的因。而自殺一事，假設如果必不能成為一般人的普遍信仰，那自殺實無破滅社會的危險，而對於自殺亦無救濟的必要。陳君既未能證明自殺、必將成為一種普遍的信仰，便認定做破滅社會的危險思想、而有救濟的必要，何異偶然見一家人或若干人絕了後代，便生起人類將斷種的恐慌嗎？陳君以自殺和獨身主義、並認為是破滅社會的危險思想，今就獨身主義觀察：既未嘗妨害他貪愛自身生活的生性，又能免離了人事上若干的憂患，而獲得專心致志來成就過人的德業，經世界若干宗教家的實踐倡導，而且能信仰實行的，不過佔人類數千分中一分。其餘的數千分，化醇化生，但有生齒日繁的現象，而沒有人口減少的徵兆。而獨身主義仍不能成為普遍的信仰，況自殺是根本上妨害貪愛自身生活的生性，而又能造成他的德業、受用善果的本身而毀滅它嗎？故自殺必不能成為一般人的普遍信仰，亦不足為破滅社會的危險思想。陳君認自殺為破滅社會的危險思想，因此視為有救濟的必要，不得不說他是迂闊無聊的過慮！

二 最近代思潮真足為自殺的救濟嗎？

按：陳君說最近代思潮、教我們幾件可靠的希望，應是指思潮趨勢表中所列：舉惡中有善，醜中有美，人性比獸性進化的數條而說。然此亦是曖昧不明、徬徨不定、疑惑不決的戲論，實不足為自殺救濟的。為甚麼？此論果示人以有善、有美、有進化的人性而不當自殺嗎？抑是人以惡、以醜、以獸性而當自殺呢？況善在惡中，即是無純善的善；美在醜中，即是無純美的美；人性較獸性進化，未離獸性，即是無純粹的人性；這樣、已足令不願過苟且生活的人自殺了。再更進一步，如作者所說：古代思潮是全美的，然近代思潮在當時、亦何嘗不認為惡中有善，醜中有美，人性比獸性進化的。由作者在今時觀察，那古代思潮、既成為不可靠的，近代思潮亦成了絕望的，那作者於最近代思潮所說幾件可靠的希望，安知一轉瞬又不是一種不可靠的絕望呢？這樣豈不暗示人應當自殺罷了！故以最近代思潮有幾件可靠的希望，以作為自殺的救濟，不得不說是唐喪無益的戲論！

在我雖未嘗得讀羅志希、蔣夢麟、李守常、杜威、杜威夫人等人、對於楊君自殺的言論，僅就陳君所批評的去觀察，陳君的自殺論，實較羅志希各人的見解高出數籌了。而陳君眼看「自殺是破滅社會的危險思想、所以必要救濟」的後面，更進一步討論：『為甚麼要維持這社會不讓他破滅，說是一種很難解答的哲學上疑問。厭世自殺的人，正是這一種疑問、達到他心境最深的處所，感得人生沒有什麼價值，所以才發生一種、最後的決心而自殺。這種自殺，是各種自殺的源泉。各種自殺，多少都受了他暗示的影響。這種對於人生根本上懷疑的自殺，只有能解答在他心坎深處、所隱藏人生哲學的

疑問，才能夠改變他的人生觀，才能夠教他不去自殺；不是的話、對他種種解說，總是沒有一看價值的，亦決非改良社會、減輕壓迫、所可救濟的』。這一段說話，卻頗為中肯！但說這種疑問，是由宗教上苟且心的空觀，及哲學上偏見的性惡所造成，已屬於不全不類。甚麼不全？不單是空觀和性惡說所造成的。甚麼不類？空觀和性惡說，不必造成為甚麼維持社會、不讓他破滅疑問的；且陳君似未知空觀和性惡說的真意義的。至他應用所說最近代思潮的現實擴大、自我擴大，以對治空觀；惡中有善的、醜中有美的，以對治性惡；說可以解答厭世的人心境、最深處的疑問，那又顯出無他能為的本相來了。為甚麼？他自我擴大的義，分為物質和精神的兩種：物質的自我擴大，是子孫、民族、人類，精神的自我擴大，是歷史；但那厭世的人，豈不知有子孫、民族、人類和歷史嗎？亦以此即是構成社會的原素，實和社會一般的不須維持讓他破滅罷。然而這些子孫、民族、人類和歷史的有沒有，和他有甚麼相干呢？所說種性不滅，亦屬子孫、民族、人類相傳相續而存在的。但是、現存的人，過數十年、百年而俱死了，現存的人子孫，亦依然不過數十年、百年又俱死的，如是死死相續，縱使相續而不斷滅，亦只成得個各各都是無價值、無意義的生活！況死死相續的人類，亦終有和這大地同歸滅壞的一日？那有所說種性不滅的存在呢？物質的滅不滅，兩無證明；縱使不滅，然物質不滅，亦何嘗算得人生的意義價值？而且所說物質、種性、現實、自我、個體、全體、空間、人類、歷史、生命、精神，都不過是各種轉變上、所生各種現象的記號。這各種轉變一旦完全停止，即此各種現象的記號，

又安得不完全斷滅而唯是空嗎——注意：此未是佛法的空觀——？作者又說：總算是有不是空，為何措辭上滑疑閃爍呢？至用惡中有善、醜中有美、對治性惡，更為無力！為甚麼？善中雜一點惡，美中染一點醜，已不足說美善，而可說為惡。況善在惡中，美在醜中，尚欲不說性惡，能不能呢？又且貪生，亦不必由於要維持這社會不讓他破滅，自殺、亦不是由於不要維持這社會讓他破滅嗎？

陳君自殺論中所表列的原因，文明人、有教育的人、青年、老年人，關於知識信仰的有五類；婦女未婚的人，關於情緒壓迫的約有八類；都會裏的人，窮人關於經濟壓迫的有二類，說得頗為詳盡，然大抵就周圍情狀來說。我更有以添補所缺的，列表如下：

┌投真…………視自殺如滅漚還水，所重的在還水不在滅漚。
| 尊我…………見色身非我而拘礙我，遂殺身以尊我。
| ┌少婦患老醜失美貌，自殺以保形容。
為己┤ 患失……┤
| └成阿羅漢的患退失，自殺去入涅槃。
└報怨…………得無生的償還夙怨以了舊債，如達摩報怨行。

上四種雖近似厭世解脫，實非厭世解脫。

┌省累…………為避免連累他人而自殺
| 去礙…………為令他人得成功而自殺
為他┤
| 悟世…………為警覺世間沉迷而自殺
└利人…………為利益他人而捨施身命

此四種雖亦關於知識信仰，卻是純為他的。佛教在於為己的第四種，及為他的第四種，是常行的；於為他的第一、第二、第三、亦相對的贊成；為己的

投真、尊我、患失，是絕然反對。更有對治身見、破除我執，及捨身為法、求福、消罪等等自殺者，此不具述。陳君對於自殺的批評，分為反對派和非反對派，於反對派首列：「佛教反對一切殺，自殺亦包含在內，而且他們相信輪迴，殺這世的肉身，無濟於事」！這幾句話，亦對亦不對。一、未知佛教戒殺的原因，二、未知佛教對於自殺的分解。我說叔本華說：自殺不是應該不難的行為，而是糊塗的行為。因為自殺，只能夠滅絕肉體，不能夠滅絕發生肉體的意志。又說自殺的真正目的，在求得精神的平安。否定意志，是達目的的唯一方法；實為佛教對於自殺見解的一種。而英國哲學家休謨說，在佛教當亦給以相對的贊成。但佛法隨緣而說，初無定相，用得當即一切皆佛法，用得不當即一切都不是佛法。今略述我對於自殺一事的見解。

三 我對於自殺的批評

自殺一事，不能籠統斷為反對和不是反對的，當分別他自殺因由的所在，才能有所評斷。我所不反對的，用身主義的自殺；或用它以求悟真理，或用它流通正法，或用它以報償怨債，或用它以供給需要，或用它以增長福德，或用它以消除罪惡，或用它以伏斷迷惑，或用它以脫離苦惱，或用它以圓滿悲願，或用它以護持眾生；能善用自身以達到、超塵世色身以上的高尚目的，不論樂生和自殺，無何不可。不是的話，為色身拘縛，或為色身積聚成的社會拘縛，不唯不能用他，反為他的奴隸而不得自由，那樂生實無意義，而自殺的更屬糊塗。此種糊塗的自殺，是我所絕然反對的。但設使無下列三種徹底的覺悟，實未有不為糊塗的樂生和自殺的：

一、人有生生死死死生，而未嘗生未嘗死的自體。這種自體，一、是不知不覺自然癡愛地生存，而為「生存所以然之故」的意志；二、是為這意志所迷執、而轉變出生存現象來的心體。這兩種，今假合稱為：「有情性有生命的自體」，徹見了這個自體，方知人一生所作的行為，都逃不了這個自體的範持保藏。若未能確然滅盡了癡愛生存的意志，就勢必仍為迷執、而隨著業行轉變出新的生存現象——生命的、物質的——。依止這個自體的見解，而求正當辦法，上的、即是由降伏而滅絕那癡愛迷執的意志，這就是超世間的出輪迴法；次的、即是多造些美的善的行業，使轉變出新的生存現象來的時候，漸進美善，以免比現在的更壞更歹，這就是處輪迴的求進化法。

二、身世本空，物心非有，所現的無非是接續的、集合的假相，所說的無非是分別的、虛妄的戲論，從來未嘗有人生，今亦何能有自殺？自且本無，殺的何有？本來無縛，又何須求脫呢？

三、人的心體，本來沒有人物眾生、宇宙萬有的妄染，亦復本來具有人物眾生、宇宙萬有的妙德，能喚醒這昏睡在無明、大黑夜中的本真心體，徹體覺悟，轉癡愛迷執的意志、成為大悲方便妙用，於是乎全知全能，自由自在，常遍真實，圓滿清淨，得到人生究竟的真價值。

那糊塗的自殺，本由不善用身，求生遇困而自殺，既不能斷絕貪戀生存的意志以成解脫，又不能造就美善的行業以成勝進，便無第一種覺悟；於平等一如，橫見有自可殺，便無第二種的覺悟；不能以身為徹求真心的用，便無第三種的覺悟；且由造業益深、他的癡愛迷執，而轉變愈加惡劣的新生存

現象。故雖不能說有罪，而實為一種可憫又可憾的行為！而反對殺他人和一切有生命情性物的，其理由亦可知了。佛法戒殺，原是戒殺他的；但廣義的他，雖殺身亦是所殺的他，而不是能殺的自；欲殺自身的決心，方是自的；有這殺心，即是罪惡；有這殺心能殺自身，亦即能殺他人的。但如有上面三種覺悟的，遇正當作用自殺其身，譬如施用他所有的財物，亦依然是一種正當的行為。但對於自身以外的他人，和一切有情生命，那絕對不得殺害；以各各的身命，有各各自體所癡愛迷執，強加殺害，將益堅固他癡愛迷執在身命的意志，並激發他抗拒報復的怨毒，糾結纏縛，展轉牽率，愈陷入惡劣的生活了。然遇從因地上救不及時，為解大眾的苦厄故，為覺悟他人故，間亦權衡輕重而許有殺他的；對於內界，破壞癡愛迷執的意志組織，那必善用殺而後可。所說「護生須是殺，殺盡方安居——參看叔本華所說——」。

四 我對於自殺的救濟

那覺悟了的能善用自身的，我認為沒有救濟的必要。至於那不能善用他的身心、善用他的世界、反為身心世界所拘礙、而糊塗自殺的人，依照上面說，將更轉變出愈加惡劣的新生活現象來的理由，便須救濟。而陳君於自殺原因中所列：二乃至十六的十五條自殺的原因，自然可從改造新制度、新道德的新社會以為救濟的。唯陳君視為各種自殺的母親，所說厭世和解脫為原因的殺，這正是今所欲改造正當的思想、以為救濟的。現分兩種救濟方法：

甲、消極的

一、破棄那單是肉體的、物質的、個人的、人類的、現世的、子孫的、一死個性斷滅的危險人生

觀。這種的人生觀，生則堯舜，死則腐骨，生則盜跖，死則腐骨，令人想到最後的結果，無論前啊我的人，並啊我的人，後啊我的人，親友我的人，怨敵我的人，疏閑我的人，除卻腐骨外便更無他有；欲令人不根本上發生人生毫無價值、毫無意義決心的，尚可得嗎？故此種人生觀，實為發生厭世因自殺、和自殺為解脫的思想源泉，以認為一經自殺而死，個性即便斷滅，故以自殺為解脫塵世。近來青年的自殺，大都是受此影響，此實歐洲前來束縛於基督教的反動。然今欲為救濟的，雖不能再用基督教，而此種斷滅危險思想，是不可不速為拋卻的。

二、變通那急躁的、狹迫的、零碎的、驚外的實驗主義——亦說實際主義等等——，為安詳的、遠大的、根本的、貫徹的實驗主義。現在杜威一派所講的實際主義，拿各種學理比為銀行的支票，當時就要向社會去兌現，如在社會上一時發生不出如何效用來，便立即撕卻；這種急躁狹迫的思想，未有不壞事的。那青年的人，當時聽了一種言說，便天旋地轉、頭昏目眩的，要向他處身的社會去求實現，一時實現不出來，又沒有法子奈何社會，於是憤恨社會的不良和自己的無用，便自殺了。故此種思想，若不變化而暢通，那危險亦不是少的。

三、化奮鬥的猛烈精神，為溫和的勤勇精神。因奮鬥力猛烈一分，抵抗我奮鬥力亦猛烈一分，這結果，非殺了社會、或殺了自己不可。

乙、積極的

一、認清人生死死生而未嘗生死的自體，便知世間塵網，不是自殺了身體可能厭離解脫的。而且身世非可厭非不可厭，但在自己善以施用，施用得當，便是有意義、有價值的；有意義和價值與否，

但由自己決定的，不應當責備身和世，身和世原是不負這責任的。如果對於身世欲根本上厭離而解脫的，現當善用自己身心、以破除癡愛迷執生活的意志，不是妄殺自身所能濟事。若欲去除現在不良的身世、而進求比較現在為善美的身世，那亦當善用自己身心來造道德的善因，而求幸福的善果，而不是妄殺自身所能濟事。

二、自殺的必須認清楚了所要殺的自，究竟是個什麼？然後方殺；否則、所要殺的本是自，至殺了的卻又不是自，豈不是白費一番辛苦嗎！但是究竟那一樣東西可喚作自呢？究竟有一些些可以喚作自的嗎？盡宇宙來推求落去，總不過是些地水火風啦，色受想行識啦，鄰虛鄰虛的謝影啦，剎那剎那的變態啦，畢竟沒有一點可喚作自的。自的尚且沒有，又何從殺起呢？說來真是一場笑話！有不丟下了自殺的刀，而撫掌呵呵的嗎？

三、認清了本無煩惱元是真覺的心體，當主位定而萬法順，左的右的，彼的此的，空的有的，虛的實的，生的滅的，是的非的，無不是向此究竟的目的地而進行的，無不是從此究竟的目的地而施演的，六方外的皆充塞，盡未來際無間歇，尚何容心在取捨幹甚麼！

上文譯本錄自太虛全書第十六篇
—— 論陳獨秀自殺論 ——

評胡適的戴震哲學

二千零八年於多倫多

清代的考證學，對於古籍和文字語言工具的整理，確是有功的。用來建設哲學，確只有戴震和章炳麟二人。然在戴震的時候，考證古籍，尚限於儒家的經傳，環境尚囿於漢、唐、宋明的風氣，內的尚未能考證到周、秦諸子的古籍，外的亦沒有西洋傳來宗教、哲學、科學的環境風氣；故戴震的哲學，當然不能有章炳麟的恢大。但我過去讀戴東原集，已曾覺得他哲理的精審、出於宋明儒者上的，他本儒言矯正程、朱處，有很多的。而同時即感覺他對佛學無所知的，且對於老、莊的亦無所知。

胡適是有他先入為主私人意見的，以他承襲於美國、實驗主義派哲學的私人意見，用來裁斷一切配合他胃口的摭取，不合胃口的便忽略或攻擊它。他所持的私人意見，正和宋儒所執著「得于天而具於心的天理」一般。不是的話，何至今日戴震盲目的連寫「老莊釋氏」四字，說宋儒所從出的攻擊，仍不能一分析他訛謬。

戴震的哲學，所說心知血氣，和道理性命，及人性的善，擴充心明，去私蔽不去情欲，可說皆極當的；和宋、明儒家兩派，各有同異的一邊，而胡適未知、戴震亦自不知。我昔曾論宋明儒學，說宋

明儒家的說理氣心性，有二大別：一、大程說氣即理，故說：「祇此一陰一陽是道」。又說：「生之謂性，性即氣，氣即性」。小程說氣非理，故說：「離了陰陽便無道」，所以陰陽的是道。氣是形而下的，道是形而上的，形而上的即是理。他認為道「理」不是陰陽氣，而是所以陰陽「氣」的，故理氣為二。朱熹承小程說，極主張理氣二；而陸、王是承大程氣即理說以說唯心。大抵理異氣說，每執他所說理和佛辨；氣即理說，以無徑界的標準物原故，每不和佛辨。由此可知大程、陸、王為一派，小程、朱熹為一派。戴震力攻去「得於天而具於心之理」，而說道即陰陽五行氣質，正同了大程、陸、王派，只攻去小程、朱熹派所執的理。因血氣心知皆現變的實事，現實無不是有質、有力、有感覺的；說質為血，說力為氣，說感覺為心，說「血氣心知」和說「質力感覺」無異。大程就力說氣，陸王就感覺說心，戴震就質力說感覺，說陰陽五行血氣心知皆同。就變化的現實說，在佛說五蘊色心，說唯識變亦同就變化的現實說。而小程、朱熹所執的理，得於天說天理，即為佛學所破的法執；具於心說人性，即為佛學所破的我執。佛學即以破此我法執的理說真空，正同戴震破朱熹派「得于天而具于心之理」。而戴震、胡適等，反盲目地說佛學的

「真空」為朱熹派所執的理，真不知顛倒到何處去了！在這一點，焦循看到了，故說戴氏論性和王陽明同，同的即不於心氣外另有一執「性理」的。胡適不知，卻扯到另一戴和王不同的點上。不知另一點——方法——雖不同，不妨此一點卻同的。禪學明心見性的語句，儒家最多誤會，而以攻擊他誤會

的為攻擊禪學。不知所說明心，恰同戴氏擴充心的明，由無明的心以求明的真，積力久而明明相繼圓明了，是說明心，亦說心明。戴震所說聞見不可不廣，而惟在能明於心，一事豁然，便無餘蘊；更一事亦如是，久久心知的明進於聖智。雖未學的事，豈足以窮其智哩！致其心的明，自能權度事情，無幾微差失，又豈用知一求一哩！這為禪學「明心」二字的確話。所說見性，此中性指「事物真是如此的真相」，說心既明了，便能照見事事物物真是如此的真相。戴震所說實體實事，同非自然而歸於必然，天地人物事為理得了。而天地的大，人物蕃，事為的委曲條分，苟得其理的，如直者的中懸，平者的中水，圓者的中規，方者的中矩，然後推於天下萬世而準。能如是，是為得理，是為心的一樣。所有天地、人物、事為求其必然不容易，理至明顯的。胡適亦從而稱說：同於科學家的證實。不知「證實」一名，正「見性」一名的確話。性、真實的說，有時說真理，有時說實相，有時說真如，有時說如實，都同指顯見現證的事物真相。而戴震等毫不知「明心見性」一語是何義，只盲目地妄施攻擊，真同自己打自己一般可笑！胡適且妄說禪宗是「個性」的，唯識是「共相」的，他意說見性只是見「個性」，只是見朱熹派所執「具於心的理」。不知此是佛學所破的「我執」，所說「我相、人相、眾生相、壽者相」等的我執相，豈是禪宗所說「明心見性」所見的性呢？胡適亦算看了幾本佛書的，並此不知，於是如戴了著色眼鏡的人，終是無法令見真色的，聰明的胡適，變成了如此糊塗的胡適，真是奇怪！上說了戴震同大程、陸、王而異小程、朱熹的一點。今再說戴震同小程、朱熹而

異大程、陸、王的一點。上一點是本體論上的同異，此一點是方法論——或知識論——上的同異。在方法論上，大抵大程、陸、王所指為支離瑣碎的，卻是小程、朱熹、戴震所精進的；小程、朱熹、戴震所斥為空疏的，卻是大程、陸、王所視為易簡踐實的。又大抵有重知、重行的可分，然重行亦期在知，重知亦期在行。清閑的貴族哲學派，歡喜從學問上求知，知而不行，乃成了重知派；勤勞的平民哲學派，歡喜從事行上求知，便成了重行派。戴震、胡適和朱熹，都是貴族的重知派，從線裝書上做學問以求知的方法，戴震以有考證的新經學做了基礎，實在比朱熹高明精密得多。況小程、朱熹，都在本體論上誤執了一個天理，橫在胸中，如馬銜勒一般，致不能如戴震的從容考求經義，故戴震尤見特長。而這一點，卻是最配胡適脾胃的。胡適於戴學，最反復表揚的，亦只在這一點。特胡適於線裝書外，更加了洋裝書的學問。而大程尤其是陸、王，都是重行的，忽略而且排斥專在書本上做工夫的，故此更為胡適所不取。至於佛學，這兩派方法都有，大抵禪宗、律宗、密宗、淨宗是重行派，唯識、三論、天台、華嚴是重學派。仔細批評起來，學問上的知識，是襲取他人——古書或外國書——的假知識，事行上的知識，才是形徵實驗得來的真知識，孫中山所說行易知難的知識；真科學從博察事物、印證現實得來的知識，都是從事行來求得的真知識，必定不是胡適式所襲取西洋的假知識。而且中國此時所急需的：一方為顏元、李[王恭]、吳稚暉、衛中式重農工商的真科學技藝，以為教育經濟中心；一方為孔仲尼、王陽明、孫中山式的事功德行的真哲學精神，以為政治道德中心。決

不是中西合璧的八股先生式的胡適哲學，斷然可知了。

然宋儒在行為上，都注重居敬的一點，等於肅括主義，流於狹隘而嚴苛責人。獨陽明主張和愚夫愚婦相同的同德，焦循亦從而和他。而戴震亦大呼以無私通天下的情，遂天下的欲，以順民眾饑寒號呼、男女哀怨、垂死冀生等情欲；而責宋儒空指一絕情欲的感者為天理，以理殺人，而別出理的定義說：「理者，情之所不爽失者也」。說：「情之至於纖微無憾，是謂理」。故其理為世事經多、皆學問的理，亦為人情練達即文章的理。此人情世業泛應、曲當的眾條理，即儒者所說的理。戴震所說的禮，至當不易的即是。故焦循一方採陽明和眾愚同德的情欲，一方主張以禮調解情欲的爭亂。以禮是情欲的理，情欲的理，動在食色而止在仁義，和單稱說「理」的有不同。單稱說理，如數學的公式，是死板的；情欲的禮，是生活的。前者是自然科學的理智，後者是人生哲學的禮智。人生哲學禮智，是兼重和解感通的，不同自然科學的理智，專在是非裁斷的。兼重和解感通，故導德齊禮；專在是非裁斷，那導致齊刑。禮的不是理，等於白馬非馬。故焦循說治天下以禮不以理，沒有甚麼不同於戴震的，且足補充戴震、遂人情欲纖微無憾的理，施於行事。胡適但讀書談理而不習行事，遂欲以自然科學理智的理，裁斷人生情欲；不知以死板格式的理殺人，此正同今日共產黨、以唯物史觀的理殺人所本，其酷烈尤甚於戴震、所大聲號呼的以理殺人。然戴震以無蔽無私非無欲排佛，亦因為他不知佛的盲目攻擊。佛八正道：一名正見，即無蔽的智。二名正欲，即無私的情欲。正欲即信願等，正須大欲

特欲，何嘗無欲？所無的欲，即蔽的癡、慢欲，私的貪、瞋欲是。佛學常以自他兼利的樂利為善，故佛學在人生哲學，亦為最大的樂利派，不是老莊和宋儒的淡泊刻嗇派。戴震、焦循等，以人性為善性的。性分、指人分得於氣質的才能，較禽獸等優秀的以為善。此亦同於佛學以「人的眾同分性」，較「餘有情眾同分性」為有向上發達可能的為善，同其義指。不過佛書性的一字，用是不同，昔嘗分為十義，去說明的，別見我的性論。今此同戴震所說的人性，那為「眾同分性」中的人同分性。換句話說，即「人之類性」，但胡適以為即是血氣心知，不知戴說是指人類分得於道、限制於命的血氣心知上分位，說名性；非即血氣心知的。血氣心知是實物，性不是實物，但是托現在血氣心知上生來的分限。在人類血氣心知上生成的分限，即為人性；在馬類、牛類血氣心知上生來的分限，即為馬性、牛性。不是實物的原故，不同朱熹等所執的理性。是分限的，不即是血氣心知。戴氏雖知其義，說的亦未能明晰。在此尚須加數語，在前方法論中重學、重行的二派，求知方法都未完善；即兼二派的方法而合一的，亦未能完善的。由聲量——聲量指古今賢哲一切的學說——而比量，由比量（理智）而現量（證智），此重學以求知方法。由現量而比量，由比量而聲量（聲量指所立的學說），此重行以成的方法。重學以求知，未至現量證智，那為襲取的假借知識，未是真知識的。其聲量聞智、但作為考據的訓詁；其比量理智，雖已為經過邏輯訓練的科學、哲學知識，然坐談而實未踐形去做，做事時將仍不免無所措手足的迷亂。其所得知識，至多可以著書立說，和為注入式教育的教授罷，此即胡適一

流的。重行以成知，未至聲量是不足以喻他人，未至比量是無自決其現量的實當與否，故說皆未完善的。欲得完善的，是在行而知、知而行。行而知、知而行的精進不已，換句話說，即現量而比量、比量而現量的精進不已。親從環境感受，實驗於農工政教生活，產生科學、技術、文藝等，是行而知、知而行的第一重真知識。親從心身修養，變化於氣質根識的生活，產生哲學、德行、聖智等，是行而知、知而行的第二重真知識。從此精進而不已，由佛學八正道生活，而趨向無上遍正覺的大路。禪宗是經從第二重做起的。宋明儒是欲將第一重、第二重溝通而範歸孔、孟的，然而結果不大佳，惟陽明較有成就。人生今世，固不必局脊孔孟，以歐美新方法以產生農工政教新學術，以佛、儒善方法以產生身心社會新道德，就差不多了！

上文譯本錄自太虛全書第十六篇
——評胡適的戴震哲學——

閱回教改造雜誌第一期

二千零八年於多倫多

對於利用宗教徒的武力來衛教的回教，人們向來不敢櫻其鋒的，而且向來亦不知道、回教亦可作學理討論的。剛好中國回教改造雜誌社、新出的改

造第一期，有讀「歐陽竟無以俗說真之佛法」的書評，第二期又預告著「駁太虛之無神論」的題目。其中又有：『不過有許多真正信仰的佛教徒，如歐陽竟無、唐大圓、太虛和尚等，仍然是不信仰真宰的』；『然而他們確是反對真宰信仰，如唐大圓、太虛的文字，都想打破這種信仰』等語句。又說：『近來我讀了海潮音的「人間佛教專號」，我知道佛教已覺悟到人間的重要』，這已是逼問到面前來的、使不能不開口了。而且在戒條內，又鮮明的標舉著『不反對嚴格的批評』，反對且不反對，想不至於鬪著一群人來動武罷！然而這還是待以後的事實來證明的。狹義的辨護，反對用引誘手段而主張以理相見，「評上海清真董事會改組與在我的主權之下」，對於回教舊有的組織和機關、亦能不掩飾的嚴厲批評；這誠實公正的態度，已引起我們的敬佩了。何況「我們的主張」一文，尤其是充溢著勇敢的活潑的精神，使人深覺它可愛。但雖然已把回教改造到只剩「真宰」兩字，而照我們看起來，仍覺得要將這兩個字在思想名言上、連根拔卻方能暢快；否則終覺似吞了鉤的魚一般、遊行不遠且不自由了。例如從宗教本身的改造中，所說『一、信仰真宰』。既說不可言詮，又如何尚可存「真宰」這一名詞呢？既說「不可思議」，又如何尚可以最完全的觀念比喻的呢？「真宰」一名相的本身尚且不曾成立，又何從去說它『無色無相即色即相』等等呢？這不是等於說「石女兒的肥瘦黑白」嗎？又如『五、比較各種宗教』一段，真是極好極公允的議論，但尾巴上拖著『只要我們的信仰不違背真宰的大道』一句。當這真宰一名相，尚未得到公認的時候，前面極好極公允的議論、便輕輕的被推翻了。

誰都知道回教把「真宰」『視為一最可怕的神』，如覺得這樣的神不足以信仰，而在『整千整萬部的佛經所解釋的真如藏性』為深可欣樂，那就直捷信佛、信佛說的真如如來藏便可，又何必虛妄的顛倒的要執著「真宰」一名而不放棄呢？如以佛教『打破回教這種真宰的信仰，就等於推翻佛教自己的信仰，陷於執的迷妄，固執門戶之見和名字之稱』；好的，那末就請你不執回教的門戶，不再固執徒使人視為最可怕神的「真宰」一名稱罷！如以真宰是超因果律的，說真宰的信仰犯無窮過，犯斷滅過，犯不平等過。然而這些過錯是因果律上的問題，是邏輯上的名稱，何能用於真宰？這種非難都是由於「妄執」的過；好的，那末就請你去掉這真宰的妄執罷！因為這真宰一名稱，是邏輯上的，是因果律上的。至於「讀歐陽竟無之以俗說真之佛法談」，駁「太虛之無神論」，自有歐陽和太虛來答覆，用不著再多說。然這些積古以來的佛教理論多著呢。若翻開百論、中論、十二門論、成唯識論、瑜伽師地論等，隨時可以看見。近人若章太炎的無神論、太虛的破神執論等等，真是駁不勝駁。恐怕傅君見到的尚是有限得很呢？傅君說：『讀了人間佛教專號，知道佛教已覺悟到人間的重要，他們已知道佛法是要入世的；所以我們希望佛教徒在除去妄執悟真如外，還要走入社會，實地的改善人生，切勿避免人生』。傅君對於佛教徒的厚望、和對於人生的熱情，那是十二分敬佩的！但在這文中似乎認識佛教，是向來不覺悟人間的重要，不知道佛法是要入世，不實地改善人生而避免人生的。但這些仍是未知道、真正的大乘佛教的誤會，所以說『佛教要完全脫離此世間以得涅槃，佛教主張從脫離人生以解

決人生』；因此更發生『人們能否脫離人生以證真如』的問題。這絕然等於一部分人、只以小乘代表佛教的過錯。傅君若真『為真理而真理的努力』，我希望勿妄執回教的門戶，真宰的名相，而能真正的會證超假說的真如，而能徹底的施設顯真如的假說。例如答「托靠主」一文內說：『假如世間一切都是真宰、在造物之前就具體的規定了，那末世間一切罪惡，都該由真宰負責，怎能定其命於前，而討之於後呢』？這不是極透關的嗎？但是為了不能捨離「回教真宰」的妄執原故，終以承認所說的真宰，『在造物之前規定了若干規律，．．．並允許和命令所造的眾生，努力追求它所規定的定律』。然則由所說「真宰」造了的定律，又造了完全明白遵從定律的眾生、而發生的世間罪惡，不仍舊要這個所說的真宰負責嗎？這比較定命論不過多遠了一個灣子，豈不是擺了些迷魂陣、造了些眾生，在迷魂陣中鬧出來的罪惡，那個造的能卸責的嗎？倘若是信佛教的，只信「因果律」等等的法，只信這些法、隨眾生的心識顯現而轉變，不在這些的法、和這些眾生的心識以前或以後，安排著一個造作主宰的東西，在理論上便沒有這種碰壁的過咎了。到最後，再聲明幾句：對於傅君等回教徒、能容許我們來作教理的討論，這是極感謝的！但我們對於回教原不敢議及，不過因傅君等逼問到面前、而且鼓勵著我們答辨，故此不能不說上幾句。務請回教教友們，切不要誤會是我們來多事！

上文譯本錄自太虛全書第十六篇

稚暉先生：

致吳稚暉先生書

二千零八年於多倫多

我過去已見過先生兩三面，亦曾對先生的文字發生過一次交涉，但恐怕先生都未曾注意到，我雖然是個佛教徒，行為上似乎還規矩，在今日一般佛教徒眼中，實在視為一個很不安分的。二十年前，我的確從一位日本留學朋友帶回的書籍中，接受了孫中山的三民主義，嚴又陵所介紹的思想，章太炎的五無論，康長素的大同書，譚嗣同的仁學等。旅遊粵時，又得讀了新世紀，接受了巴枯寧、克魯泡特金等思想。不久、又發表了無上帝無靈魂的無神論。廢姓的師復等，亦曾作了朋友。嗣後，更回轉去將宋、明、六朝、周、秦的中國書研究了一番。我雖然不懂西洋文字，有介紹西洋思想的新譯新著出來，亦必買一本看看，然而我自信思想的本質，仍完全是得於佛學的。行佛行，說佛說，還算是一致。不過以為有西洋近代的科學，對佛學的真理可以多得明證；有西洋近代的社會文化、和克魯泡特金等思想，使佛學漸可得見實行。馬克思主義，我是向來看不起的，我自己是以為實行上、最低限度亦必要克魯泡特金的才可；但在隨俗上，卻很難齊

一的，那只可隨民族邦國的風俗習慣上，漸求改進了。

十年來感人世的不安寧，嘗出我的所信，去和世人相見，注重於佛學教人做人的原理，融攝中國的文化和西洋近代的文明，冀望中國、印度等勇猛精進，不落於西洋後面，而西洋亦為溫和的進化，梁漱溟譏為欲以「人乘」將佛學擴充到人生上來的便是。其實、佛學本來是從人生做起的，是讚美人生，要人生不可虛度，逐漸漸推到廣遠超人境界，和先生從招呼朋友、推到覆天載地的仁愛，實無大差異，這並不是我代表擴充起來的。不過梁漱溟誤認印度灰滅外道為佛學，並認灰滅的外道是最高明的，以為不可將這最高明的辦法、此時拿來賤用，在此時仍得不著這最高明辦法的好處，反使他日到用得著的時候、沒有可用了。他臆造出三種人生的三條路，說此時當走儒家持中的一條路，欲推開了佛學，生吞了近代西洋文化，讓儒家出來獨霸。這全是宋、明儒家尊自民族、斥他民族的偏見，李石岑批評得好，人生那曾有這三條路，只有一條是浩浩蕩蕩、向前進達光明正覺的大路。第二條路只是在進行上、適當的時期暫休息一下，第三條路只是進行上、遇了障礙的反動罷。

我作的人生觀的科學，曾批評過一次，不過講明旋螺形的進化，比李君稍為曲折一些，和先生的卻頗相近。然智小謀大，近年來弄得雖不曾變成乩壇式的道院、同善社等相似，而腐化、癩化的實居多數。正像先生的結果，和陳仲英、丁芸軒行過先施公司，永安公司中間，丁先生所發的慨嘆一樣可歎，故現今我有暫時閉起門來。但我終信從釋迦以來的真佛學，僅在極少數學者。如偃鼠飲河一般，

各得一飽，從未行到人世上來，人世上亦從未認清過他的真面目，真似空谷幽蘭一般的芳潔。人文史上，惟印度的阿育王略曾實行過一點的，載在世界史綱上韋爾斯的公道話，稍平心的都可以值得一回顧。以印度的民族、是新舊婆羅門教和回教的，中國民族是儒教和神仙的，其他日本、西藏等等是牛鬼蛇神的神道們的；佛的儀制，雖容留若干在中國流行著，都是隨各民族風俗習慣遷就成的，他遺教只是保存於極少數的專門學者中。若想拿出來公於大眾，稍稍移風易俗，不難立刻會被排斥的。但我想：近今世人既有了以公平態度、研求事物真相的科學，又有了打開族拘、國拘、教拘以至「人拘」的克魯泡特金等思想，似乎是應該拿出來供諸人世了，惟上下古今天空海闊如先生似的，庶其能諒解了！

我今寫信給先生的動機有兩個：

一、因我所作的人生觀的科學上，末後有批評先生的黑漆一團的話。我當時說中國近來有兩種人生觀最有力量，一是梁漱溟的三條路，二是吳稚暉的黑漆一團，接著將梁先生、和先生的統統批評一下，以說從黑漆一團到黑漆兆兆兆兆團，鬧到底，終究是些渾蛋，不如高唱沒有皮血沒有毛，拿來吞了罷！然而我當時尚未讀到登在太平洋雜誌上的全文，但在張東蓀的科學與哲學上、讀得幾句引來的句。一方面認為所說頗有力量，一方面下了不滿足的批評，然在我意亦不過胡適之所說『單是登臺演劇，紅進綠出，有何意義』罷了。然心中到底掛念著先生的全文，不知到底說些什麼！近日看見了群眾書局、出版了先生全集的廣告，乃急託人買了一部來一讀，讀完了先生的一個新信仰的宇宙觀和人

生觀，便知以前的大膽批評，大錯特錯。以先生整篇的意思，實和我相近，並非是黑漆的胡鬧，而是要演成很光明，很真善美的。我前此的誤會程度，真不下先生當初聽到孫文二字，誤會為一定是紅眉毛綠眼睛的強盜。——我還要無忌憚無覆蓋的告訴先生：我廿年前雖讀過中山先生的三民主義演說，但直到今年以前，尚不曾讀到孫先生的三民主義全書。所以去年和朋友閒談，說三民主義是在清季的時候，人民在失國時，講來恢復他們故國的。今人民已復國，當更講由民建國的三國主義：一、國際和平主義，未得平等當求得平等，既得平等不還以不平等壓迫他國，并扶助被壓迫的他國，使亦得平等。二、國政公治主義，以施行公開的公平的真民治。三、國富充勻主義，當充分的興農工商、而使財力全國調勻。至今年讀了中山全書，才知孫先生近年所講的三民主義，已擴充二十年前的範圍，而國際和平等等，早包括在三民主義中。這亦是我大膽妄說的過處，今因連想附及——，——這是我要向先生求恕鹵莽的。

二、因先生似乎受了西洋人對於基督教，或其它宗教的無神論、或非宗教論的暗示，對於佛學是不屑一覽、或無暇一顧的。所以怎麼樣叫做佛？佛學是什麼？先生是始終看佛作鬼神，或上帝及靈魂一般的東西。或聽丁仲祐先生等說學佛當先明鬼神說，力為排斥。然此種鬼神的迷信，在佛陀的學說中是盡量排斥，排斥得最乾淨，實在不是無政府主義等可及。隨便拿開百論等書，皆可見到。佛陀，不過是一位對於事物真相、具有正確知識的先覺，我們對他稱為善友，因為他能引導我們認識、宇宙事物真是如此的真相——真如，得到正確覺知的知

識——正覺的好朋友罷了，如何可當他鬼神上帝般看待！如何好拿佛的學說來放在希伯來、亞刺伯和婆羅門等宗教一堆。中國民族今以中山先生學說、為先覺的遺教，然而亦看他為上帝和宗教嗎！我今為釋迦及他遺教辨白，正如先生為周剛直般、一個朋友無辜被人殺害而辨白，在確能平恕的先生，諒不以我所說為忤。然先生後來又受梁漱溟所說；佛學是定向後求滅一條路、而不是理智的暗示，遂咬定佛學是人死觀，專以反歸黑漆一團為事的，排斥得尤力。按胡適之等、皆受了此種梁漱溟暗示的，然韋爾斯卻知釋迦、為世界上理智成功最銳利的一人，攤開因明論和俱舍論、成唯識論等一看，佛理智的充滿是不待說了。至向後求滅，是印度斷滅外道，小乘亦不如此。小乘固然是個人的消極道德，近似先生所說『化了勞力吃不到飯，還是不願意奪別人飯來吃，也便算作難能可貴』的一流。然亦完全是以理智成功的，極至餓死不做賊，是由理智深觀事物真相，眾緣和合假名為我，其實不異無我，變化連續暫現為我，其實瞬即無我。然若憑直覺堅執為我，妄欲長生不死，不能施用理智糾正，以至殺他、奪他、盜他、偷他而不恤，那於一團兆兆團的眾緣變化大流中，將遺留下一惡運動、而激生種種惡的反應。由此觀察，連做賊等為惡的動機，亦完全都剷除了——即小乘所說涅槃、或寂滅和解脫。寧捨假名暫現的我，決不更為害及眾緣變化大流的惡，世緣不艱，亦隨他能出而福利眾生，有時為入群化俗的哲人，有時為清風明月的高隱，不是斷滅的，然此實如只能完成消極的道德者。在大乘並不這樣，略近先生所說，能夠想出許多飯來給人吃。自然最好的一流是——布施、精進等，亦即是

由招呼朋友，而至覆天載地的仁愛的一流——喜捨慈悲等，這結果自然亦有許多近於神工鬼斧、而造成星辰日月、飛潛動植的奇觀處，亦有許多近於神工鬼斧、而造成銚質爐以太開火星航路、結月球探險隊生些機械性小孩，以助萬有熱鬧處，然實不是什麼鬼怪，這初步亦先從人生的吃飯問題做起，由吃飯做到人偶的相化，再做到人和動物的相化，再做到人和植物的相化，再做到人和地質的相化——毛廁裏石頭亦活起來了——再做到超人和天體的相化，再做到超超人和宇宙的相化，再做到宇宙而為身、身為宇宙的圓化——參考自由史觀教育節中、所講七重的旋螺形進化。滲透洞明了兆兆兆兆團，非常非斷的變化、永無窮極，更不還歸黑漆一團。

循先生的道，終必還歸黑漆團；循佛的道，是有進而不退，那和先生同而不同，似唯此一點。然就吃飯的初步辦法，和先生盡心所定的四條標準，幾乎多是說過的。且蔬食等多是實行的，致講求當如何勤勇精進，當如何設法生產多量物產以博濟群有，亦多曾盡心過。就釋迦捨國的動機，既是為救眾生的苦；入山習禪，是循印度的俗；他正覺後的勤勞為眾宣化，語君長以治國，語夫婦以齊家，平易可行，不是空談白話，如先生所說西洋的個人私德，在律儀上幾乎談得詳過百倍，末流降至於宋以來的僧林，仍為宋儒嘆為三代禮樂在於此。而近今一二稍具律儀的僧林，亦為西洋人讚他唾痰於袖中的手巾，至分飯而食，淨除爪髮等，有西方的美風（見某西人筆記）。在佛陀的主義，見於言行的如此，而先生動說人死觀，說躑躅懶惰，真不知何所據來說的？先生以平心實察、求事理的真的科學態度為態度，竊以為不應如此架詞以誣枉的。如說：

觀於印度民族而知，而印度無佛的學派已經千年了；而且他學原始亦僅傳持於其學派的學者間，未嘗民族化，而千年來唯婆羅門教、回教罷了。若說徵於中國現今佛徒而知，而現今的一般佛徒，都是歷代帝王以神鬼愚民所養成，稍知佛的主義者，有誰認他為佛徒的。少數佛學者即為儒教和近來西洋教等排斥，在山林內安分去過他隱逸生活，似亦先生所說難能可貴的一流。先生為熱心科學、和無政府主義的，對此無神、無宗教、無民族性、無階級性，而且勤求理智、實行進化人生以至超人的學派，似宜提攜而不應排斥。而先生或說他如弄到這『蛇鼠黃狼，一齊顯靈，廿四夜灶君的上天，耀武揚威，農民的辛苦粒米，都裝入妖巫道姑袋裏』為甚麼！而此等和佛學無關，猶如說『半洋半相的男女，桃紅柳綠的創作，無恥苟偷的豬仔』，和先生等所鼓吹的科學無關的。如果能平恕，自可相喻無言。如盲目的攻擊科學者，若或舉此等為科學的代表，實反對不到科學，而此等反可依科學為靠山，致無恥苟偷等不能去除，科學等真相反被障、而不能使人民得到實益。然而盲目地攻擊佛學的，如舉蛇鼠顯靈等為佛學代表，實亦反對不到佛學、而此等反可依科學為靠山，致妖巫道姑等不能去除，佛學等真相反被障礙、而不能使人民得到實益。何如分別出真的佛學是如何若何，真的科學又是如何若何，使妖巫苟偷等皆不能依附為障，然後聯合而肅清妖巫苟偷等類，收除弊興利的實益，較為兩得。

先生或說既有了西洋近代的科學，那佛學等等更用不著，何須留著徒亂人意。然而人所貴在科學的理智，是它能以公平的態度，分析考察真偽，去偽存真，搜集一切真理、以成為簡明詳確的公式，

使人了然無惑，可信可行的。若專任好惡的情，籠統排擊，知者固不為動，而不知的便熒惑不解，那科學不示人以真的公理，亦為少數學者撐持門面工具了！而且佛陀學重實驗，以構成理智而開物成物的態度，雖同近代西洋科學，同可說的科學：但在增進實驗能力的方法，是有它同異的。同、科學以器械——若望遠鏡及化藥等——助增官覺，取自身以外的事物為對象而實驗，佛學者固然都可照辦。異、在佛學更以所得的理智，進取自身為實驗的對象，首先分析觀察無始來、經驗的結晶本能直覺，排除它謬習、而擴充為進化的本能直覺，為心理的改造，心理的改造一度成功，進而為生理的改造，更進而為物理的改造。依改造過的物理、生理、心理，開物成務的功用增進，宇宙為此一度擴充，更進為心理、生理、物理的改造。換句話說，即以改進身心官覺而用為實驗的器械，一度提高，一度擴大，一度擴大，一度提高，如此眾緣和合變化相續而不絕，連宇宙亦被改造。

地球是三百兆年的暫局，人類又是六兆年的暫局，六兆年後可有超人的一期，這是先生所信的，如此即可說、近代西洋的科學是人的科學，佛的科學所說「人到超人」的科學——人生觀的科學上，說的是狹義科學和廣義科學——。然而在科學所講的科學，縱可演成超人，到了六百兆年的地球暫局告終，或六千兆年的太陽系暫局告終，到底沒有辦法，——蔡子民先生的教育方針，亦作此說——，仍不得不歸還黑漆一團，便成人死觀。而且六百兆年、六千兆年若放在兆兆兆兆年中——如佛說的阿僧祇劫等——，亦不過等於先生所說，地球六百兆年的一日或一小時，演得一小時戲的人生即永歸

黑漆，縱令黑漆再開新局，但前演一小時的人生和此實已無關係，那精彩的人生戲劇，亦不過同先生所說的、精蟲在玻璃片上鬧了數分鐘相等，仍逃不了胡適之紅進綠出、有何意義的話，而實實在在只成個、一小時即歸黑漆的人死觀。但我昔在人生觀的科學，曾說先生的黑漆一團，亦可說模仿佛學中有身器（質），有種子（力）的阿賴耶識而假設。然一進入佛的科學，在此眾緣變化的大流，遂成個變化永無窮極的。

當此日球地球的開始，它意志情感的衝動——或但說力——，亦由前前無始來的經驗積集而來，不是無端突起，故今時經過了產生太陽和地球等行星、與地球上生物人類超人等等，變到毀壞，而它續續變化的質力流中，又增了不知若干的新經驗、積成的本能直覺情感，故後後無終中一次二次、乃至兆兆兆兆兆兆次再開新局的時候，此時一人一秒所演的人生，和它永有關係。我們不能傾向真美善而演得不良，便影響將來的日局變得愈加不良；我們能傾向真美善而演得精彩，則影響將來的日局變得愈加精彩。由惡多善少進到善多惡少，更進到無惡純善，由是善善增高擴大，有進無退，永無止境——此即大乘涅槃——，而我們一人一秒所演的人生，亦有永遠的意義及價值。且一太陽系方成，他一太陽系或方壞，一太陽系方長進，他一太陽系或方衰退，如水上漚泡的或起或滅一樣，此成而吸彼壞，此衰而助彼長，展轉關係，我們一人一秒演得真美善或不真美善，都能影響一恆星系以至兆兆兆兆兆恆星系，由闇多明少進到明多闇少，更進而無闇純明，由是明明增高擴大，有進無退，遍無邊際——此即大乘正覺——；我們一時一秒所演的人

生，亦有普遍的意義和價值。這雖然是充類至盡語——這兩段可應用愛因斯坦的相對論為渡橋——，而我們現實人生上、即不能不為此假設，否則局於一種情境內姑且胡鬧，亦即可局於一小時內，但顧目前，不恤一切，成一各人各佔一小時即死的人死觀，說什麼吃飯、生小孩、招呼朋友以至科學及黑漆一團等，一概毫無意義。故我們要有入生意義，要由人而進超人，要由地球暫局演進為無量恆星、壞成相續的無始終無邊中變化大流，故此我們要有近代西洋科學，尤要有佛的科學。

然行遠自邇，登高自卑，尤其是我們中國人，在今日更當從連名數、都還沒有的幼稚園小學場做起，做練官覺重感驗的新農工商教育工夫，由是增進才有基礎，而不外治生器藝為本意。然徒販些洋貨來裝在身上、注入腦中的教育，實在不是科學教育的真方法。但事情不是一概，因已成年的人，大都成為教不會新把戲的老狗，程度性情種種不齊。固亦有習科學或孔學、或佛學等而成君子的，亦有成小人的，亦有都無所知的，亦有博通融貫的。攻偏藥愚，不妨隨宜去修學。而且中外交通，往來互達，西洋人不妨對東方人有所說，東方人亦不妨對西洋人有所說，一說傳布，全球可聞，歐洲激進疲悶的餘時，暫得老、莊、孔、孟思想為寧放，以蘇息它精力，更推以向前趣正覺——正覺作排去誤謬知識的正確知識解，有直覺、理智二種。誤謬知識即非量，非量亦通於直覺、理智，然直覺有含非量或不含非量，猶理智或有錯誤或無錯誤。梁漱溟以直覺為非量，謬甚——的佛學，愈加勤勇科學，亦無不宜。故除各種靈魂上帝等迷信，在今日已確知它是錯謬的思想、而且已毫無用處的例外，其餘有

關於人群調和、和人生進化的真理，固實不妨平等發揮，以供眾緣變化的消息停毒。先生以為孔、佛等學在個人自行雖可，但不應昌說於大眾的，可知不對。我們除未成年的學生、暫規定他應學的範圍外，對成年人實不能挾一我智人愚的見，而唯當自陳合理的說以憑擇罷了。說到我自己。固然是連幼稚園的教育程度都沒有，然亦有上下古今、招呼朋友的意思，故不禁說得滔滔，惟待先生賜教！并請大安！太虛白。

上文譯本錄自太虛全書第十七篇
—— 致吳稚暉先生書 ——

致蔣介石先生書

二千零八年於多倫多

介公清鑒：太虛至歐洲，本為宣揚三民主義所根據的、中國民族文化精神和佛學。前日在巴黎東方博物館演講，聽眾六七百人，都是各國名人，由該院院長翻譯，結果大生效力。昨今兩日，各學者名流紛來訪問，遂提出在歐洲或美洲、設立一世界佛學院，用作昌明佛學，陶鑄文化，增進人生的福慧，造成世界的安樂為宗旨。由各國熱心佛學者設立，以研究超國族的世界性佛學，大受贊許。同時推舉太虛為創議人，簽名發起，已得希爾法勒肥、費奴爾、伯里和、馬斯博、德未愛威爾加、爾伯底女士、佛雪、普里流斯奇、哈根、馬松阿塞爾、庫

郎、格拉乃、威努、愛斯克拉、臘爾哇、臘爾女士、布臘訶、古樓塞、巴士等大學院大學的教授院長，共議即在東方博物院，先設一世界佛學苑巴黎通訊處，籌備進行。太虛先擔任每月百元經費，不敷的由他們等共同擔負。已議草案緣起的華文，譯法、英、德文，印布各國，并提出國際聯盟會議。預籌建設費連地基華幣百萬元，如各國佛學者贊同設在法國，他們應承即由彼等捐出地基，并由巴黎的里昂信託公司經理擔任收款存款，——此人和某美國女士，已聲言當即捐款——。故此中國和華僑方面，太虛亦告以可籌募二十萬元的數目。今英、比、德等都亦已來信，約定太虛前往演講，故一星期後，即至倫敦；三星期後，過比至德，預計籌得同樣效果。但設立法、英、德的通訊處，已經增加太虛的費用，而建設費在中國亦不可不先付到一部份，以為各國人出捐的倡導。但聲明不受各國政府的捐款，以免政治捍隔；然而個人名義，就無論居何地位，都可收受。環顧中國，唯公有此遠大的眼光心量，故請公先電駐法的中國公使館，轉示東方博物院，認捐十萬元，作世界佛學院建設費；并先匯存巴黎的里昂信託公司一萬元，以示倡導，是所切禱！

今歐、美最高學府，都已有研究東方學術的傾向，老子、孔子和印度的吠檀陀典等，雖亦有人研究，但都看作是東方學術的支流。除基督教、回教以外，公認為貫通東方各民族文學、哲學、藝術、政治、風化的普遍精神，是在佛學，而且實唯有佛學是能具足西洋近代的科學理智，而更有最廣大哲學、可以籠罩一切哲學駕出於其上的。若令西洋人真個了解，必能敬服而歡喜領受。由是隨佛學而各

種東方學術、以至中國的文化思想，亦可深入普遍於歐、美人的心內；而以中國民族道德精神為根據的三民主義，便能為歐、美人真正的了解，而得望諒許不妨礙，而且能協助中國民族的完全獨立，共進於中山先生天下為公、世界大同的通路。三民主義以仁愛信義、忠實和平等道德為本源，在歐、美人未完全領受了解、整部東方學術的根本精神前，終難諒解的。嘗觀察歐洲人的心理，不是視為不可解——例吳稚暉先生說俄人以恨為革命出發點，而不了解中山先生以愛為革命出發點是——，即視為徒摭拾歐美的片段思想縫綴所成，遂生隔閡或鄙薄的意。此皆由根本上不了解不接受「三民主義」、所源的中國文化和東方學術而致，若能將公認為東方學術共通精神的佛學，引起他們由研究而深入、普遍了解一切中國文化，即為三民主義大昌於世界的一日。現在，法、比各報紙，已載日本外務省，通知歐、美各國的日本公使館，將派三千人至歐、美傳佛教，想亦已窺及歐、美人已大有對於佛學的傾向，故有此大動作。然日本以此為帝國主義工具的偽佛教，或反足引起西洋人反感，而使永不了解東方學術的精神，中國亦受其害。故中國如公的有遠大眼光者，不可不急起直追，超日本而先實行。今若得公如太虛所請，則世界佛學院的基本成立，三民主義亦隨佛學而飛騰了，惟賜察允許，中國幸甚！世界幸甚！專此，敬頌政綏！太虛敬上。

上文譯本錄自太虛全書第十七篇

—— 致蔣總司令書 ——

談學佛須止惡行善

二千零八年於多倫多

聽聞道階法師說：梅擷雲君常常問：諦中的滅諦，是對治煩惱所得的擇滅果，道諦即正是能對治煩惱的，何以滅道二諦亦各有十使煩惱，依它而發生？我意這正是古今人學佛法、而轉生諸煩惱病的理由。在佛法豈不能對治煩惱和解脫煩惱的嗎？學者間有舊病或瘥不瘥而轉成新病的，是因無始煩惱業種未能伏斷，數習漸熟，即隨緣而附諸現行，這在理是可以說，在事亦可得見的。古代的縑素學佛法而變成外道，到今日依佛法出家的僧眾，滋生種種流弊，暫且不提，現看看新近的在家學佛人士。

經中說：「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意，是諸佛教」。是今日有心扶持佛教的人士，在未學佛前，或急公好義，或恤貧喜施，或扶危濟困，或崇善持正，雖未能契真性的妙淨，而心意常不覺不期而向於淨的。到得聞佛法後，感覺先時的善行是有漏；不屑再去做了，而在佛法中亦不進修任何勝行，但標榜學佛為名罷了。除二三潛在其中共圖私欲的人外，對於其餘佛法中的縑素，肆行毀詆以顯

特異，竟成為和佛教絕對違反的眾善禁行，諸惡潛作，自污其意，這是第一類。

或有才氣邁人，權衡在我，而驚榮好勝的心，藉聞佛法，相得彌熾。欲憑此博大精深的教理，發揚他籠罩凌駕的威勢，乘時崛起，呼召群眾，隱然以救群濟世的佛教主自居。外抗流俗所說，內糾教徒的弊，揚己抑人，毀他自讚。如他願不能償，即離去而反常態，別主異說，以顯他訾驚不羈，顛倒播弄，圓轉自如。又久久若仍不能死心蹋地束身依佛，那必致流遁無歸，頹唐喪志，這是第二類。

或有狷介傲慢，妄稱先進，自從他和初所接近的二三知識外，輒不肯下問他人；而對於其餘佛法中人，苟不承他意趣，附為徒黨，即遭排斥為旁歧邪外，而唯以自黨是正宗。使或久、或遠、或南、或北的同學佛法者，紛起黨派論爭，這是第三類。

或有藉圖名利恭敬的，據他一隅之見，偏執為是，但以伸張自所崇尚的徒黨為能事；對於異系的徒黨，盡力功擊，任情傾陷。若去年杭州有學淨土宗的，誣謗學禪宗的，致使輕身自殺；而學禪宗的憤圖報復，傳播所謂『馬子毒邪術』的說。互逞陰險，互為仇敵，這是第四類。

更有在過去為官為商，雖貪意時或現行，而外慚清議，內疚神明，即抑令不敢肆行，且矯的以廉潔誠信自居。逮既學佛法，因欲作種種佛事，以為宏揚佛法，須多有財力方可舉行，於是覺得有理可恃，膽為此壯，行種種非法貪取財物的事，以宏法為護符，不復忌憚。殊不知獲沾他所惠、以建設佛事，得益最微，而千人所指，方且舉以為學佛使人人格墮落的徵驗，因此使暫信的退心，將信未信的

不敢信，而不信的大引為口實以肆毀謗。宏揚的效未得見，而影響於敗壞的已多了，這是第五類。

現略舉出上五類，我已為佛法前途隱憂惴惴而不能止了，況乘此將層出不窮呢？唉！佛法佛法，多少人假你的名以行他罪惡，你能奈他何嗎！你能奈他何嗎！世人以貪、瞋、癡、慢等為生命，正其貪、瞋、癡、慢即流入枯寂，百事不能為；纔有願意宏法的事，而貪、瞋、癡、慢毒又完全緣附縱發；能不墮此二邊而精進於大乘中道的行者，是寥寥可數。所冀望今日和後來在家學佛的人士，能深察到這些以自警惕，尊重優婆塞戒經，和玄奘法師譯菩薩戒本所示戒行，作三業的軌範，遵循不犯，使世人皎皎然、共見凡學佛法的人，在官即能為良官，在商即能為良商，在士即能為良士，在工即能為良工，在農即能為良農，以示學佛法的，真能從道德根本的人心上改過遷善，除掉世間一般人的譏嫌，起世間一般人的信仰，才真荷擔佛法，利濟世人的如來真子呵！有智的人士，懇請接納我的話！

上文譯本錄自太虛全書第十九篇
—— 論學佛者須止惡行善 ——

論甘地

二千零八年於多倫多

通一君譯Bernard Sexton原著說：世間變它至極，沒有如現代更甚的！驚天動地的事相繼迭乘，綿延數世紀的各種組織，可推倒於頃刻間，它所留下的影像，可於一年內消滅在人群的腦際。歐戰未終結，俄又起革命，毅勇的壯士，擬在內法河——neva 在俄國——畔創設共產黨政府。愛爾蘭故邦，忽自驚醒，高原的遺族又再入軍隊中、閣議上的大問題了。新芬蘭作難，英國竟和它言和了。人睹此種種重大事變，正在驚愕莫名間，忽聞東方的亞利安——即印度歐羅巴——人亦奮身起來作反抗運動了。聞說印人爭自由，是和其他民族不同的，不施武力，不需刀槍，不飛血肉，而惟藉靈性上的感化力，以仁愛感動英國的執政者為專務，為首的名甘地。甘地作戰，不用槍砲的炸擊力，而用靈性的潛化力，名他為大將軍，寧稱他為麥哈麥——大魂靈——甘地發難以來，從未殺一人，傷一畜，屠戮騷擾，皆被他懸為厲禁。然而英政府對他，亦已經震驚不了！

甘地的歷史

甘地全名是Mohandas Karamchaand Gandhi，在一八六九年十月二日生於印度的Porbnadar。先代是貴胄，祖曾為國務總理。少年時，平庸如平常孩子。年十九，赴倫敦習法律，始得見宇宙的大。這時期應當是神經質的少年，忽投入歐西文化的陶鑄器中，初時頗有侷促不安的情態，隨後即習慣。他在校幾年間，除習法律外，又能廣交時俊，潛心研究基督教和歐西文化。一八九三年歸印度，旋即赴南非洲營律師業務。當時歐洲人虐待印僑，幾無人道可說。甘地想維護他們，遂備受譏嘲辱罵鞭打的苦。他為世胄的後代，並受過高等教育，在他地或

可得人良善的待遇，不過在南非洲、凡屬印人都被視為苦力。甘地因受辱而瀕於死亡邊沿有數次，被禁錮在獄中亦有幾次。當他初至南非洲時，印僑較現在尚為自由。後英人箝制印人手段日形嚴厲，甘地便提倡以消極抵抗運動去應付。在南非洲戰爭中，甘地大顯他忍耐容恕功夫。組織印人救傷隊，率同志奔馳於戰線中，力盡救護職責，冀望英政府念他忠誠而解放印人的。在一九零六年樹羅變中，復率領同志組織義勇隊，盡救護職責，甘地等雖盡力矢忠於英，然英人虐待印人，反變本加厲。一八九六年甘地嘗在印度麻打拉薩作演辭說：南非的印僑，最受凌虐的痛苦。鐵路職員待印人如畜類，印人不能安然行於街道上；印人被視為亞洲的污物，處處受人詬罵印人是發臭的苦力，害人的動物。白人說印人生殖如兔子，據他們的意思、當捕殺如兔子等說，真是感概的說話！後印度人所處地位益見惡劣，忍無可忍，便在一九零六年九月間、集同志開大會，同行宣誓，決意實行消極抵抗運動。消極抵抗運動，甘地嘗對他友人說：我小時在學校中，讀一詩不禁深有所感。那詩的大意；說人若以一杯水給你，而你以一杯水還報給他，兩相抵銷無足稱述的；若能以德報怨就好了等說話。後閱基督教新約，至「勿拒惡人，彼若打汝右頰，汝當再以左頰向他」。愛你仇敵，為迫害你的祈禱，你便可為上帝兒子。不覺在我胸中所懷的意念，耶穌已先我說了。後讀托爾斯太「天國在汝心中」一書，益覺我素抱主張的是正確了。我嫌消極反抗一語，不能作為我主張全部適宜的名辭，而祇足表示我計劃一部份的意義。以德報怨一句話，似更為確切。但我仍用消極反抗、作為我運動的名詞，同時已盡為人所

知，易得人們了解的。靈性潛力，在甘地為消極抵抗，是無堅不破的利器。施行此項運動的，可得幸福，而受的亦可無流血的痛苦。此法可歷萬世而不舊，公諸大眾而沒有宣泄的患。作消極抵抗運動的人，苟相爭勝，他能力可愈爭而愈強，永不衰滅。消極抵抗無須刀刃，而他的堅強人力不能破的。他的主動力，在英文稱名真理，托爾斯泰名靈性、潛力或愛力。最純粹的消極抵抗，可以無須金錢或其他物質的濟助。然在初期中、難免用武力而發生騷動，無論男女老幼皆可參與此項運動，或說只因弱不足為人民，不能以武力抵抗武力的，才用此法，這樣說殊屬不確。在自認為弱不足為的，即不能作消極抵抗。凡屬除所具一種人類公有的、禽獸式的奮爭力外，更有一種較高的潛力，方足作此運動而收成效的。

靈性潛力

發展個人的靈性、潛力或愛力去抵抗的，第一須要能安貧，不求豐衣美食、而常修行淡泊工夫為懷，才可以說的。此心苟常純潔無瑕，潛力自生，而世間無不可做的事了。故欲實行消極抵抗，先須有長時期的靈性修養工夫，才能作純粹消極抵抗，每位完人。愈得消極抵抗確切的了解、才能夠徹底實行的，在人格完美的程度亦愈高。世人日久便從我勸喻的旨意而從我行，那全世界的社會思潮將改易途徑，政治權威，兵備實力亦將不消而自滅。無論東西民族的政治社會，從此將無呻吟嘆息的怨氣了！由此來看，消極抵抗實為世間最高尚最優美的教育。人受初等教育後，即當以此教授，使他們知何為靈性、真理、仁愛。人生在世，無非為一種勤

奮，然須知仁愛可勝憎惡，真理可勝虛勢，克己耐苦可勝強權的。

牢獄經驗

甘地在南非因提倡消極抵抗、而被拘入獄者數次，他嘗自述說：牢獄生涯，益惠我不淺。我歷受肉體的痛苦，而我靈性上的能力轉見加強，自信力較前更偉大。經此磨練後，已不知艱苦為何物了等等。甘地在南非消極抵抗的成績甚佳，法律上對印人不公平的待遇已一一消除。今南非印僑祇受非法律能力所及，在社會上、工業上的歧視。甘地於大戰爆發後，至倫敦組織印度戰地救濟隊，為英政府效力，以期達到完全解放印度的目的。

意見的變遷

在數年前，甘地竭力主張聯絡英帝國政府以博取英歡心。他在大戰中，勸印人犧牲金錢人力、以表示愛護政府的殷情。然而大戰告終後，印人所受羈絆箝制，一如往昔。故甘地和他的同志尊皇的念頭，較前大為減殺。一九一五年，他嘗說：大不列顛帝國有數種主義、足以動我愛情的，其中一種是所有人民都有最廣闊最自由的範圍，使他發展能力光榮、及為他良心上一切願為的事。此種民權，祇大不列顛的人民賦有的等等。在一九二一年十一月間，甘地說：我的智慧已因經驗而增加，現今我以為大不列顛的政制實極不良，極須改革，因他們已不為人民自由改進留餘地了。我嘗為大不列顛政府效力於樹羅變亂，南非的戰役，和此次世界大戰，然今日回思：我的作為，都是罪過的等等。觀此前後兩段言論，可知甘地對英的態度已大變了。他對於印度的司法界，又嘗作評論說：人如果破壞他自己所立的規則，他已犯刑事罪案。因他破壞行為的

影響，不祇對己而亦足侵害他人，不但有規避責罰的罪——立法者每無法以治他違法的罪——，且有規避他人守法時、所有種種不便的罪。一人如是，一國亦如是。今英政府在印所立處罰法案及審查法案，沒有不為他官吏所濫用。實行消極抵抗的，對於政府命令，往往逆來順受，故司法的益見漫無顧忌了。利庭爵士Lord Reading嘗嚴重聲明說：若消極抵抗的苟無暴橫行為，政府當不加阻遏。此項諾言，今皆被棄置了。可知甘地對英國的抱怨實在很深了！當他在一九二零年十一月間嘗說：我為實行消極抵抗的，故仍承認喬治是我的君主。我對於喬治個人毫無惡感，所疾視的是他的政治制度。印度社會素以階級顯著，上級人民奴視下級人民，一如英人奴視印人，這是印人自己開的大罪惡。然而甘地說印度素無階級，印度人在往昔都可以藉個人的能力、去增高他在社會的地位。他所恨的，是虐待下級人民的法律罷。甘地旅行常搭三等車、去觀察下等人民的疾苦。

提倡守法的反對

甘地反對政府，不但為印度人民的權利，而亦即他義務所在不容辭的。然因反對而起暴動，這就不是他所願聞。近來印度時有因抗英而發生騷擾的事，都是違背甘地的意旨。甘地得聞後，必深為嘆息說：我的方法失敗在此了。甘地寡欲而懇切如嬰孩，信道既明而自知益篤，勇往直前毫無餒氣。他是印度現用消極抵抗方法、以先造成一精神的自治政府，而後再圖建設政治上的自治政府，故此他實行工夫的第一步、是個人自治，個人自治的要點為守法，能守法而又能為抵抗，這足夠崇尚了！

孟買騷動

一九二一年十一月威爾司太子游印度，孟買忽然有騷動。甘地的同志，奔走呼號於市，勸民眾四散歸家，被暴民毆擊而受傷的數人。甘地聞信，親至孟買，勸民息亂。民眾不為所動，騷擾如故，甘地乃不食以作諫。餓四日，暴動者為他所感化，自願息亂，並允此後不再出此下策。事平後，甘地致書於孟買人民，略說：自決行動不可以暴亂出發，印度無須過激的主義，更不須採無政府政策，自決的即個人保全他身體的自由、以履行他所意欲的便是，不暴動，棄組合，修養各個人最自由的思想，於是自決可能了。人世間只有一主宰，真理仁愛便是。除篤信真理，實行仁愛，我生別無他志，我萬不能恨英人。我嘗再三詆英人的政治組織，我身苟存在於世，此恨當無終止的日期。但我所恨的是制度，不是個人的。由我的主義來說，我愛英人如愛我自己，縱然在此千鈞一髮的時刻而改變此志，即為違背真宰，我不會這樣做的。

勸用土貨和戒傷殺

一九一五年，甘地竭力勸他人民購用土貨，英貨在印暢銷頗受影響。他嘗作演辭說：印度的窮，其中最大原因是購用外貨。若印度人民自開海禁以來，不用一件外來貨物，那今日富庶的景象，恐難以言語形容的。我祇用土貨的主張，不是抵制外貨的說罷了。我以此為主義上的原則，整頓社會，治理國家，當自先治身治家始。治身當以自食其力為先，所說自食其力、無須仰給於人的說罷了。凡能自為的，切勿藉他人的力量去完成。我苟能依此道以自養，我家亦可因此而自立。集家室而成社會，集社會而成國家，集國家而成世界，這是應自食其

力，自用其貨，實為救個人救社會國家世界最好的良策。故我說：我提倡用土貨，是主義上的原則。

甘地的提倡消極抵抗，猶還有一要義，如說不殺人。他說：不殺人，即無所有犯於他人方面的。凡屬人類，皆當以仁愛待他。在我的心目中沒有仇敵，人即或自認他是我的敵人，然在我視他猶為愛友。人類有相仇的念，於是紛爭起而安樂亡了。我若視人如仇人，那侵犯的念油然而生。然被我侵犯的人，必施報復，於是殺戮相乘，強弱相爭，人類永墮於末世不拔的劫了！然人若有犯於你，而你不還侵他，他怨氣至於你身便消滅，他亦無所施其技的。苟人人能如是，人類永久的平安可期了。若以此義推行於國際，則一切戰爭可以免除的。甘地思想的高超，大致是這樣。

有不清楚的說：某君嘗說今大地上人文有三大系，以三符號代表它：西洋系人文以十字表他們殘渴，中華系人文以三字表他們溫和，印度系人文以卍字表他們圓滿，這亦是粗得實情的。西洋人的性質，可以英國代表。今於此文中所實寫的英國人觀察，豈不實是殘虐渴血的一族麼！沒有踐真理的人士若甘地的，久久隨順不捨以德薰化他們，實因惑業障厚，在本身的靈通德性，是不易開發的。印度人有一特勝的性，若認為是真理，必拚卻世財身命去實行實現它。不同西洋人，或以上帝為信仰上的一安慰，或以哲學為智識上的一遊戲，亦不同中國人、常苟且調和以求安逸。故能臻德性至圓滿的，獨在印度人；而人世若有統一和平安樂的一日，亦必由印度人成功的。

在甘地所持的義理，亦不過以德報怨。文中所引耶穌的勿拒惡人，愛你仇敵等語，固然是西洋人

所常誦的。然斯賓塞嘗譏英國人，僅禮拜日到教堂稱述的罷，一出教堂，那所行固完全不符的。因西洋人但以此為人而上一仰望的玄境，實不以為人的真行義所在。而一為印度人甘地得到，便成實踐事行。然後知佛典上所敘、古仙種種忍辱的行皆實有的事，而菩薩六度、四攝皆篤切的踐履，並不是玄虛的理論。

甘地所行，頗近於天台宗所說、藏教的事六度菩薩。惜他未聞佛法，故猶囿於人世間罷！若擴充他心量，知虛空世界，眾生無邊，無邊的眾生中，乃至狼虎蟲蛇等、無始來皆曾互為父母子女朋友仇敵，而根本同以一真如心為體，那怨親平等的觀行愈真切，同體相感的慈悲愈深普了。然正唯有甘地的篤行，進以佛理才是有益。在中國人但存為玄渺的虛想，其實行者但求一人一家的福報、和個人的解脫罷。故此不是縱恣貪嗔，便是耽守虛寂，求如甘地的既能極端消極以止惡務盡，又能極端積極以見義勇為，勉行兼濟的菩薩行者，卒不可得的。

今世頗多說自治自決，但凌駕空言，實無根本的。甘地獨指出自治的根本，在個人自治。又說不暴動，棄組合，修習各個人最自由的理觀，就有自決可能了。我十數年前一日，在火車上偶思及若各個人皆棄群眾組合，單獨自治，那一切人群上的隔礙階差都消滅，而真成平等自由、大同統治的人世了。一時幻思，不圖甘地已實行了！純德的化育，往往能感及禽獸魚蟲、而於人反不能感化的，因以嗜欲彌深，而天機彌淺的原故。聞此次甘地又被判二年監禁，被判時甘地對法官說：敬謝法官！我自知有罪，所判實得其當。法官亦赧然說：「我亦知你是道德甚高的人士，但我以法律的責任，不得不

這樣做」，然則雖冷酷的法官，亦不禁地為甘地感化，而承認法律竟成為與道德不相容的物了。

上文譯本錄自太虛全書第十九篇

—— 論甘地 ——

救僧運動

二千零八年於多倫多

——十六年夏在閩南佛學院講——

今次所講題目，名救僧運動。僧何以須救？因為現在不但僧伽在恐怖的位置，就是佛教亦在恐怖的地位。有人說：「現在佛法是可以存立在世界上的，而僧眾能夠保存在世界上與否，尚成問題」。但是我們應當用甚麼方法去救呢？這是一個要討論的問題。現今從唯物論產生出來的科學思想，根本和佛教是大異其趣的。講政治學的，又多以唯物史觀的共產主義為口頭禪，主張打倒宗教，他們看佛教是宗教的一類，所以佛教亦在打倒的一列。然此仍不是最通行的思想，現代最普遍的思想，是有人本主義，和實驗主義。這二種是立足在人身眼耳鼻舌、所能見能聞能嗅能味上的；佛法以心為本，而所說的三世因果，五趣流轉，便成為他們射矢的目

標，攻擊不遺餘力。就此便可知道佛教的危機了，現在將發生的問題，分述如下：

一 人世間何故須要佛法

近代思想：一、以人為本，不同古代的或以天神為本，或以聖人的道為本。不論甚麼事，須問對人有何關係，故說人本。二、實驗為時尚，不論甚麼事，都要經人實驗過。古人遺下來的言論思想，若無實驗，即作為廢棄的東西。今先依人本來說：人世間為甚麼須要佛法？在人世上做人何須佛法？答覆是因為人世無常，不過幾十年光陰就死了。死了以後，所留下的是子孫家族，但子孫家族亦有消滅的時候，就算世界到底亦有毀壞的日子。人們知道結果無味，不問甚麼事都不願去做了，或竟有演成自殺的慘劇。而佛法是可得到真常永存不滅的，使人生有可以常存的希望，增長為人作事的生氣，所以人生須要佛法。再就實驗來說：若無實驗，例如基督教的耶和華、亦說能夠得到真常，所以信基督的就安心在世界上辦事，因為有真常的希望，亦不須要佛法。或去道教修神仙，婆羅門教修梵天，回教修阿拉，都是說有真常。若依佛法上講，究竟能夠達到真常的，唯有佛法。神仙終要死的，上帝亦要亡的。他們所說真常，不過是妄論迷信罷了！如果佛法是不能實驗，亦同迷信一樣，所以佛法要使人真信，必須實驗，至少亦須得到阿羅漢果或初地菩薩。若能至此，不但自救，兼能救世。不是的話、縱有用處，但為麻醉人心的迷信宗教，如同喫酒的人，借酒安慰自心罷了！俄人託爾斯泰，本不信仰宗教，後因精神煩悶不過，雖不知道基督教是否真理，不過用來醫精神的恐慌罷了。所以今日俄國人說：基督教是麻醉人心的鴉片。佛教如不能實

驗，便成變相的基督教，亦不過成為鴉片等麻醉品罷了。又我們人生在世，有如在暗黑裏過日子，不見天日。所知道的，都是錯覺，不是真正無上的遍覺。對於人生宇宙的真相，人人都要真知正覺，故人世必須佛法。如不能實驗，那到底是空想的哲學罷。故此佛法能否得真常正覺，為人的所須，今必實驗而後可知。支那內學院歐陽竟無居士說：佛法不是哲學不是宗教，但為人世的所須。如果不能實驗，那佛法不免為迷信的宗教、和空想的哲學，不為人世所必須。我們佛法信徒，對此當知所勉！

二 佛教僧何故須要出家

現在有人說：「學佛法不必出家，僧眾亦可以消滅」。或有說：「寺廟僧眾可廢除；信佛的人，可立一公共的禮拜堂，或作哲學在學堂中說，現今的解說佛法的多是白衣，即是佛子，故雖信佛法，亦不須有出家僧眾」。但釋迦牟尼由出家成佛；成羅漢果等是在佛法中實驗的，亦都是出家為僧的。這是因為佛的國土不同，濁穢國土有家獄故必須出家，清淨國土本無有家亦何須出家！然而出家方能現身得無學果，得果方可受人天供養，三明六通，為世人作佛法的證明。一般信佛的，才可依他為宣傳的實據。而一切未信的，亦可憑他發起信心。故此世間必須有佛，亦必須有出家實驗的真僧。

依上所講，人世間必須有佛法，但要實驗證到涅槃菩提方可；佛僧必須出家，亦必須成阿羅漢的真出家。佛法本依無漏清淨法而建立，在此五濁惡世，必依託清淨團體的出家僧眾，才能住持宏傳大乘。初地菩薩以上，方為出異生家，入如來家，有此證聖的真出家僧，佛法才有實驗，可令未證果的

人慕果行因，令世人知歸信有在。故今再說積極的救僧，首要重在真修實證以成道果的。

三 積極的救僧

甲、真修實證以成果

說真修的，第一要明白佛法真理，不是盲修瞎煉。又必須先立定堅固志願，不是旋進旋退，一暴十寒的所能。故當以三十七道品為圭臬，道品中四念處更是明白真理的需要。念、即明記不忘，觀念真理，引發定慧。由此起四正勤，將已斷未斷的煩惱斷除，已生未生的善根增長，即是持戒。次四如意足，即是修定。次有五根、五力，即是具修戒、定、慧。至七覺支而證法性，進歷八正道而圓成果德。這樣方是真修。這些道品是三乘通法，各聖同遊的。明白大乘的四念處，即無常不淨而明真常本淨，便是大乘中道，由此即可證大乘無漏聖果。如此真修實證以成聖果，是今日救僧的最高第一義。以證聖果即具六神通，佛在世時，人天趨問，都來憑信，亦因具六神通的原故。六神通是甚麼！一、身境變化，來去無礙，二、天耳通聞聲無礙，三、他心通知其他心事無礙，四、宿命通知過去世事無礙，五、天眼通觀色無礙，六、漏盡通自能盡漏、復能遍知一切眾生漏盡等。而佛化世俗，說因果顯勝義理，說諸法唯心，皆必得內證二空，表現六通的，才可明證。因現在科學時代，不同古時門戶的知見。如佛法真有實驗憑據，那世人便可能回歸趨向。在明末時蓮池大師，已說當時中國沒有一人能證小乘初果的，何況今日，證果更難！但佛說一切唯心，今日心理注重實驗，得千萬人發心去實驗，其中一定有人能親證聖果的。唐朝的時候，得到禪宗提高學佛法的精神，將生命都不顧惜，故此能一

時重振風氣。就今日西洋的科學家，亦多是忘身捨命去實驗，才得有成績。若出家僧能於佛法得到實驗，必可重興正法，挽救滅亡的僧眾。有人說：末法到了，人的根基淺薄，不能實證聖果，但可求帶業往生了事，而致放逸懶惰，弄到佛法一代不如一代。俗語說：「慈悲多禍害，方便出下流」，這就是僧眾衰落的原因。對於混衣食的徒眾不再說了，對於為法慇懃的人，要挽救僧眾滅亡的人，一定要努力進行，求現身克成聖果的。俗語說：「出家一年，佛在眼前；出家三年，佛到西天」。因為出家久了，不能向上努力精進，變成了老疲參，沒有用了，青年有為的佛徒，當鼓起勇氣，先從研究去明達佛法真理，如理真修以親證聖果，這是救僧的第一義。

乙、捨身利群以重行

所有只為自己修禪、念佛、拜經等，是不足宏法利人的。宏法利人，須修行六度，六度中特別以布施為首。布施有財施、法施、無畏施：財施的，將所有的身命財產，實行布施給眾生，無所顧惜；法施的，將有利益他人的知識，表現在語言或文字上，作為布施，去和世界人民謀利益幸福；無畏布施，即救人的災難，離開怖畏。總括來說，捨己利人，忘身為法罷。菩薩所作所求都是為眾生，不是圖個人利益。觀世界人心作惡，責任在佛徒不能以佛法教化。因為不能將佛法去教化他們，他們便不能改惡生善，因此對於佛法亦不能信仰。能真實捨身利人，多辦一切慈善事業，宣傳事業，就自然足以引起社會人心的歸仰。有此菩薩大悲的因，方能結無上菩提的果。僧眾的福德既隆，便自然興盛，故此是救僧的第二義。

丙、勤學明理以傳教

現今的佛徒，不問出家在家，可分三等：下等的為衣食生活，依賴佛門，自欺欺人，連信心亦沒有；次等的信心頗堅，亦稍能修行，但不過迷信盲行罷；上等的對於教理上大體明白，有信有解，稍能修行，亦可以為人講說的，在此上等的，亦不過能勤學明理去傳教罷了。在家佛徒能這樣的尚可，出家僧但這樣的話，無超凡入聖的實驗，作為傳教的依據——勝行實證，僧即失掉他所以為僧。故今先要明白教理，具足真能捨身利眾的精神。今辦的佛學院，以勤修眾學，求明教理，作為傳教基礎；再進一步，當以捨身利眾，證到聖果為目的。

四 消極的救僧

甲、自營生計以離譏

佛在世時，印度風俗乞食為高尚，捨去生計。佛教傳入中國以來，佛教僧多倚靠產業或經懺等而生活。但此後恐怕不能了，因經懺生活，漸為人訕笑；而今人最重生利，坐食安享，眾所不容。昔時民心注重道德，今時民心注重財產，社會問題的最後解決，在於經濟。佛教若無經濟上安身立命的地位，只有分利，沒有生利，難免被社會淘汰。現今中國有二十萬僧眾，能分十九萬去作農工商業，自食其力，共同來供養一萬人，勤學真修，傳教於人間，那僧亦可無求於世，免受世人的譏嫌。

乙、嚴擇出家以清源

古來出家的，本須由禮部考試，合格才得許為僧，有如中考入學。近杭州禁止出家，亦有人上書主張考試。故今以後，凡出家的，嚴為選擇，是否合出家資格，和具足堅固志願，充足信心，方可允許出家。始由剃度，至於受戒，須延長年限，歷加

淘汰，以除去偷閒好食等徒，混入佛門，這是清理僧眾的來源，第一的良策！

丙、寬許還俗以除偽

出家不守僧戒，不如還俗。以前中國以為出了家，任你怎樣犯戒，都不肯還俗，以為還俗是可恥的事。不知佛在世時，亦許可還俗的，但不能遵守僧戒，退作居士，亦是佛門信徒，亦能做社會上良善人民。因為受過佛教的教育，熏習了佛性種子，不難去做善人的。現今為提高僧眾的人格，免去社會毀謗，故救僧運動，最後以寬許還俗、除偽來清潔源流。這樣救僧運動，今時正在開始，但責任是在你們的青年僧徒，你們當自勉呵！

上文譯本錄自太虛全書第九篇

—— 救僧運動 ——

